

# الشرعية الإسلامية كمصدر أساسي للدستور

الدكتور عبد الحميد متولي

أستاذ القانون الدستوري وأول نظرية السياسة بمجمع علم ديار الجليل  
وأستاذ غير المتفرغ بكلية الحقوق بجامعة الإسكندرية

تقديم

الإمام الأكبر  
الدكتور عبد الحليم محمود  
شيخ الأزهر

الطبعة الأولى







# الشرعية الإسلامية كمصدر أساسي للدستور

الدكتور عبد الحميد متولي

أستاذ القانون الدستوري وفوق تخصص السياسة العامة في جامعة القاهرة  
والمستشار غير المتفرغ بكلية الحقوق بجامعة الإسكندرية

قديم

الإمام الأكبر  
الدكتور عبد الحلیم محمود  
شيخ الأزهر

الطبعة الأولى

الناشر: **مكتبة** دار الفكر  
الإسكندرية



# تقديم

بقلم : صاحب الفضيحة الإمام الأكبر  
الدكتور عبد الحليم محمود  
شيخ الأزهر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع  
أهواء الذين لا يعلمون ، انهم لن يغفوا عنك من الله شيئا وان  
الظالمين بعضهم اولياء بعض ، والله ولي المتقين ، هذا بصائر  
للناس وهدى ورحمة لقوم يوقنون » .  
( الآيات من سورة « الجاثية » )

نزل الدين هاديا للعقل ، ولا نقول : ان الدين نزل هاديا للعقل في  
مجال الماديات فالدين أطلق للعقل الحرية الكاملة فيما يتعلق بالبحث  
والكشف في عالم المادة .

لكننا نقول : انه نزل هاديا للعقل في أمور المجتمع ومجالاته . وفي  
العقيدة ، وفي الأخلاق ؛ وفي التشريع .

وهداية الدين في التشريع تأتي أحيانا مفصلة تفصيلا دقيقا كالمراث ،  
وكتابة الدين ، وتأتي في أحيان أخرى كليات تضم تحتها جزئيات كثيرة ،  
وأحيانا كليات يترك للعقل الانساني أن يتصرف فيها بحسب الظروف ،

فمبدأ الشورى يقرره الاسلام ، ثم يترك للعقل الانسانى أن يحدده بحسب ظروفه وبحسب أمكنته وأزمته ، ويبقى مبدأ الشورى مبدأ لا يتغير .

وما دام الدين هاديا للعقل فإن العقل لا يتحكم فيه ، وإنما يهتدى به .

اننا نؤمن بأن الدين من قبل الله سبحانه وتعالى ، ولذا فإننا نؤمن بأن هداية الدين معصومة ، فالشريعة معصومة ولا مناص من اتباعها .

ومن أجل ذلك جاءت الآيات التى تدل على وجوب الاتباع فى غاية الصرامة ، وفى غاية القوة .

« فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجلوا: فى انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » .

( الآية ٦٥ من سورة النساء )

لماذا جاء هذا التحديد وهذه الدقة فيما يتعلق بضرورة وجوب اتباع مبادئ الشريعة ؟ ان ضرورة وجوب الاتباع واضحة . لأن الفكر البشرى على تنابع الأزمنة ، بل وفى الزمن الواحد والعصر الواحد ، والقرن الواحد ، وفى الأمة الواحدة - متعارض ، متضارب ، متناقض مختلف فى جميع المجالات الفكرية البحتة .

أين الحق ؟ وأين الباطل فى الآراء البشرية الخاصة بهذه الموضوعات ؟ .

إننا لا نجد لدى البشرية مقياسا للحق والباطل ، كل المقياس التى حاولت الانسانية أن تخرعها منذ الأزمنة القديمة أثبتت فشلها وبطلانها ، وبقي اختلاف البشرية كما هو .

ولما لم تستطع الجماعات البشرية أن تصل بعقلها الى الحق ، وأن تكشف الباطل كان لديها المجال المتسع الكبير لتزييف الآراء ، أو صناعة الآراء .

ولدينا فى علم الاجتماع وفى علم النفس كثير من المباحث التى تتحدث عن صناعة الراى العام . . . فالراى العام يصنع ، والعرف يصنع تزييفا أو



«حقا ، وهناك وسائل كثيرة لهذه الصناعة استخدمها كثيرون . وكان اليهود وما يزالون من أقوى الناس وأبرعهم في هذه الصناعة » .

لقد حاول الناس - في مواجهة الوحي الالهي وفي مواجهة التشريع الالهي - أحداث تشريعات ، وعمل نظم اجتماعية فأخفقت وفشلت ، وما بقي منها فهو متعارض لا يثبت . أمام النقد :

مثال ذلك - أن النظام الرأسمالي والنظام الشيوعي نظامان متعارضان .  
وأن كلا منهما يستنصر بالحجج والبراهين ، لكن جميع ما يقيمه أحدهما من الأدلة أو البراهين ينقده الجانب الآخر وينقضه .

ولقد فشل العرف مصدرًا للتشريع ، لأن العرف يصنع ويتبدل .  
وفشلت تصورات الإنسان في سن القاعدة القانونية ، استنادا إلى المثالية أو الواقعية أو إلى ما سموه بقانون الطبيعة ، واحتارت الجماعات بين الفردية والاجتماعية ، وما إلى ذلك وتفرقت بها السبل فلا تدري أين العسل وحبط ما صنعوا فيها ، وباطل ما كانوا يعملون .

وبقى الوحي الالهي كمصدر صحيح للتشريع ، وبقي الإسلام بالذات لأن شريعته محكمة كاملة ، نزل بها الوحي من السماء هداية للعقل .

هذه الهداية ليست قاصرة على زمن دون زمن . ولا على مكان دون مكان ، وهذا هو منطق الدين ، وبخاصة إذا كان آخر الأديان .

هذه القضية مع وضوح معناها الشبكي أو اللغوي ، قد اتخذها بعض الناس أساسا لتفسير منحرف كل الانحراف فقال : إنها صالحة لكل زمان ومكان لأنها تتكيف بحسب الزمان والمكان ، ثم انتقل نقلة أخرى فقال : إنها صالحة لكل زمان ومكان لأننا نكيفها بحسب الزمان والمكان .

لكن المعنى الصحيح لهذه القضية أن الشريعة أنزلت للإنسان من حيث هو إنسان لا من حيث هو مصري أو فرنسي أو كذا أو كذا . . . وما دامت قد أنزلت للإنسان من حيث هو إنسان فإنها لا تتغير بتفسير زمنه أو مكانه أو جنسه لأن الإنسان هو الإنسان أينما كان . . . في عواطفه ، وانفعالاته ، وبسلوكه ، وتصرفه وعقله وذكائه واحساسه .

انزلت الشريعة للانسان من حيث هو انسان فهي صالحة له اذن في كل زمان ومكان صالحة في مبادئها ، وصالحة في وسائلها اذا حددت ، وكن خروج عليها يكون انحرافا . .

لكن ماذا حدث عندنا في مصر ؟ الذي حدث اننا كنا نطبق نظام الشريعة الاسلامية ثم جاء الاستعمار ونسف الشريعة الاسلامية وأحل محلها القانون الوضعي .

ثم ألغينا القانون الوضعي ، ألغنا النقص والعجز كما يالف الناس التعارض والتناقض الفكري اذا عاشوا واستمروا عليه ، وأوضح دليل على ذلك أن التشريع المصري يعوزه الثبات ، وانه متردد في التقليد ، فمرة يقلد أصحاب المنهج الفردي ، ومرة يقلد دعاة المنهج الجماعي وأبرز نقص فيه وفي القانون الوضعي بصفة عامة انه يفتقد المصدر الحق اللازم الا ما قالوه عن ارادة الأمة ، وقد لا تريد الأمة جميع ما يصدر لها من تشريعات .

وقد يتساءل انسان : ما هو موقع الاجتهاد ؟ اليس الاجتهاد في الشريعة الاسلامية فتحاً لباب التصرف عقليا فيما يتعلق بأحكامها ؟ .

ونجيب على هذا بأن هناك فكرة خاطئة عند كثير من كبار المثقفين عن الاجتهاد وأنه تصرف عقلي لا يتقيد .

وحقيقة الاجتهاد أن يبذل الفقيه جهده ليصل الى حكم الحادثة كما جاء عن عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أو عهد الصحابة رضوان الله عليهم .

فان لم يجد له حكما في هذا العهد بأن كانت المسألة قد حدثت بعد ذلك . . . ففهمته أن يبذل جهده مع التقوى والاخلاص ، والنزاهة الكاملة ليضع المسألة تحت القاعدة الكلية المحرمة أو المبيحة أو الموجبة . . أو غير ذلك .

فاذا انتهى به اجتهاده الى أن يضمها تحت قاعدة كلية تحرم يصبح الحكم حراما ، واذا أدى به اجتهاده الى أنها تدخل تحت قاعدة كلية مبيحة كان حكمها الاباحة . . وهكذا وعلى هذا فالاجتهاد عمل عقلي مستند الى النقل

فى الشريعة الإسلامية ، وله مقدمات وله وسائل لابد منها للمجتهد ، والا فلا يقبل اجتهاده •

ولابد له أيضا أن يحترم قواعد الاستنباط الإسلامية وهى قواعد أصولية مستقرة من الأدلة الشرعية ، تضافرت على معنى واحد ، وقاعدة واحدة فأصبحت بهذا قطعية •

مثال هذه القواعد : الكتاب هو كلية الشريعة المبنى على المكي وكذا كل متأخر فى النزول مبنى على المتقدم لا ينبغي فى استنباط الأحكام الاختصار على القرآن دون السنة لأنها هيبنة وشارحة له •

كل دليل شرعى يمكن أخذه عاما - وإن لم يكن بلفظ العموم - إلا أن يقوم الدليل على أنه خاص •

التكليف بالعزائم تكليف عام ، والرخص لا تخصصها وإنما تسقط مرض القيام بها عن جازت له الرخصة •

هذه اشارة موجزة الى الحدود التى تحفظ نظام الاجتهاد ، وإن مما يضبط سير المجتهد أن يلاحظ أن المقصد الشرعى من وضع الشريعة هو اخراج المكلف عن داعية هواه ، حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد له اضطرارا وإن اتباع الهوى فى الأحكام الشرعية مظنة الاحتيال على أغراض الشرع •

( وبعد ) فلقد جاءت الشريعة الحنيفية السمحة بحفظ الضروريات المتبعة للانسان كإنسان ويحفظ حاجياته ، ويحمية حظه فى أشباع ما جبل عليه : من نيل الشهوات ، والاستمتاع بالمبنيات وسد الخلل ، دون اعتداء على حق الجماعة أو إخلال بواجباته نحوها •

وجاءت بحفظ الجماعة ومراعاة حقها فى الأمن والحياة والنمو وحفظ الأخلاق والآداب وبناء الجوانب الروحية والمادية معا •

ولذا فهم بالمنطق ، وبالحق وبالشرع المصدر الأساسى للتشريع لهذه الأمة : ولقد عكف الأستاذ العالم الدكتور عبد الحميد متولى فى هذا الكتاب على دراسة مبدأ « الشريعة الإسلامية مصدر أساسى للتشريع فى الدستور » •

فنظر فيه نظرات الفقيه الجامع المجتهد ، وانتهى الى آراء فى وجه تطبيق هذا المبدأ ومدى هيمنته على القواعد القانونية السابقة له ، أو اللاحقة عليه .

ووضع آراءه الفقهية القيمة أمام العلماء والمجتهدين وفقهاء القانون . يتبادلون حولها النظر والرأى ، رجاء أن تعود الشريعة الاسلامية بالحق الى مكانها الأصيل الصحيح .

وكل علماء الاسلام متفقون مع الأستاذ عبد الحميد متولى فيما يتعلق بالهدف والغاية أى فيما يتعلق بوجود أن تكون الشريعة الاسلامية المصدر الأساسى بل المصدر الوحيد للقانون .

وفىما يتعلق بالتفصيلات والجزئيات قد يختلف الانسان أو يتفق مع الأستاذ عبد الحميد متولى فى بعض آرائه ، ولكن الانسان اذا اختلف أو اتفق معه فانه يقر فى وضوح بالجهود المبذولة المشكور الذى قام به الأستاذ عبد الحميد متولى ..

والأستاذ عبد الحميد متولى قمة من قمم الفقه الدستورى فى مصر . . . وقد جاء هذا الكتاب نتيجة لدراسات طويلة فى سنوات عدة وكان ثمرة لجهود مستمر ودراسة مستفيضة .

ومن أجل ذلك فانا وإن كنا لا نتفق معه فى بعض الأمور فانا نعلن أننا نتفق معه فى الغاية التى ألف الكتاب من أجلها . وهذه الغاية نعمل لها ويعمل لها كل محب لدينه ووطنه .

ونرجو الله سبحانه وتعالى أن نصل بجهودنا المتكاثفة الى أن تأخذ الأمة بالتشريع الاسلامى وعند ذلك يطمئن الناس على دمائهم وأعراضهم وأموالهم .

والله ولى التوفيق ..

القاهرة فى ٣ من رمضان ١٣٩٥ هـ

٨ من سبتمبر ١٩٧٥ م

الإمام الأكبر  
شيخ الأزهر  
دكتور عبد الحليم محمود

### الإهداء

الى ذكرى أول عالم من علماء القانون فى مصر ، فى هذا العصر ، وفى  
خير هذا العصر ، عنى بدراسة الشريعة الاسلامية ، حتى بلغ من بحار بحوثها  
«الأعماق» ، ورفع فى المؤتمرات الدولية للقانون المقارن علمها عالياً فى الآفاق ،  
حتى شرف علماء القانون فى الغرب للشريعة - بين الشرائع - أصالتها ،  
واعترفوا بسمو مكانتها •

الى أساذ القانون الذى كان دائماً يدافع عما يؤمن به أنه الحق ، لوجه  
الله ، ولوجه الحق ، فكان فى جميع أدوار حياته لا يستشعر أمام أداة الطغيان  
آية رهبة ، ولا لدى أصحاب السلطان آية رغبة ، لا يطرب للوعسود ، ولا  
يضطرب للوعيد ، حتى كأنه - وقد خلق الناس من لم ودم - قد خلق من  
دم وحديد •

الى الرجل العظيم ، والصديق الحميم ، الأستاذ الأكبر الدكتور  
محمد الرزاق السنهورى •

أهدى أول كتاب أخرجه الى عالم الوجود ، بعد أن خرجت منه الى عالم  
المخلود (١) ، كما أهدى الأبيات التالية :

سلام عليه سلام عليه      على من بنى مجده بيديه  
ومن كان يلقي جسام الخطوب وما فارقت بسمة شفيعه  
وكنّا - اذا ما صنعاب الأمور تجيء الينا - نروح اليه  
وكان دواماً عزيزاً على وكنت دواماً عزيزاً عليه  
وكان الوفاء - اذا ما الجفاء يحل لدينا - شفيعى لديه •  
طواه المنون وهيئات يطوى      عن القلب ذكرى علا أصغريه

صديقك

عبد الحميد متولى

---

(١) انتقل الفقيد العظيم الى رحمة الله فى يولية ١٩٧١ م ( عن ٧٦ عاماً ) •



## تقديم الكتاب

شرفنى العالم الجليل فضيلة الامام الاكبر الاستاذ الدكتور عبد الحليم محمود ، بأن وجه الى الدعوة أن أضع مؤلفاً موضوعه : « الشريعة الاسلامية صالحة لكل زمان ومكان » (١) . ولما أن أبديت لفضيلته رغبتى أن أعالج الموضوع من زاوية مادة تخصصى ، أى من الناحية الدستورية بأدر بالموافقة على تلك الرغبة .

وانه لما زادنى غبطة وشرفاً أن هذه الدعوة انما وجهت الى :  
أولاً : من رجل وجدتنى — منذ أن عرفت عن شخصيته وصفاته ما عرفتة وقرأت من كتبه وكتابات ما قرأته ، وسمعت من كلماته ما سمعته — وجدتنى أجله غاية ما يصل اليه الاجال ، فكان من ذلك أن أقبلت على قبول ما طلب الى — على الرغم مما كان ملقى من أثقال أعباء العمل على كفى — أسرع وأسهل ما يكون القبول والاقبال .

ثانياً : لأن تلك الدعوة الكريمة قد هيات ومهدت لى السبيل لأن أؤدى واجبا علميا وقوميا ودينيا ، وليس ثمة ما يبعث الغبطة الى النفس من أن تهيا لها الفرصة لخدمة واحد فحسب من هذه الواجبات الثلاثة ، فسأى مدى تبلغ بها الغبطة حين يهيا لها بعمل واحد خدمة هذه الثلاثة معا ؟

ان القراء الذين سبق لهم أن شرفونى وقرأوا لى كتاباً مما سبق أن كتبت فى هذه المواضيع المتصلة بالشريعة أو الاسلام ، لا ريب أنهم يعلمون ويعرفون منه وعنى فيما يعرفون أننى أقوم بمثل هذا البحث ، لا كما يقوم

---

(١) كان ذلك بخطاب من فضيلته مؤرخ فى أول ربيع الآخر سنة ١٣٩٢ هـ - ١٤ مايو

يه رجل من رجال الدين ، أو من علماء الشريعة ، مهمته الأولى هي الدفاع عن العقيدة ، أو عن الشريعة ، وإنما أقوم به كرجل من رجال البحث العلمي ، يبحث أولا عن الحقيقة ، فيعرض في كل مسألة مختلف وجهات النظر ، ويزن آراء المؤيدين والمعارضين بميزان العلم ، أى بميزان البحث والفحص والدرس والنقد ، ثم يدافع عما يؤمن به أنه الحق : لوجه الله ، ولوجه العلم ، ولوجه الوطن ، ولوجه الحق .

هذه هي الروح التي سيطرت ، ودائما تسيطر على كل ما سطرت وأسطر ، يحس بها القارئ حسا ، ويكاد يلمسها لمسا ، في السطور ، وفيما بين السطور ، ولله عاقبة الأمور .



## مقدمة

- ١ - حول الخلاف بين أن يكون النص في الدستور « مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع » أو أنها « مصدر رئيسي للتشريع » .
- ٢ - أى أنواع المصادر ؟
- ٣ - أى أنواع التشريع ؟
- ٤ - التقسيم والمنهج .

١ - نص الدستور المصري الجديد ( لعام ١٩٧١ م ) - بالمادة ٢ - على أن « مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع » (١) :

ولعل القراء لا يزالون يذكرون عن أعمال لجنة الدستور ما جرى ، حول اقتراح هذا النص من مناقشات دارت وئارت بين جدران قاعة إحدى لجانها الفرعية ، وطال مداها ، ثم تردد بين أعمدة الصحف صوته وصداها ، وكانوا بين فريقين : فريق ينادى بأن يكون النص : « الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع » ، وفريق ثان يكتفى الى ما أشارت اليه المذكرة التفسيرية لهذا الدستور من أن « وضع النص بهذه الصيغة توجيه للمشرع وجهة إسلامية دون منعه من استحداث أحكام من مصادر أخرى ، في أمور لم يضع الفقه الإسلامي حكماً لها ، أو يكون من المستحسن تطوير الأحكام في شأنها تمشياً مع ضرورات التطور الطبيعي على مر الزمن ، بل إن في النص ما يسمح مثلاً بالأخذ بالقوانين الجزائية ( الجنائية ) الحديثة مع وجود الحدود في الشريعة الإسلامية ، وكل ذلك ما كان ليستقيم لو قيسل : « الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع » ، إذ مقتضى هذا النص عدم جواز الأخذ عن مصدر آخر في أى أمر واجهته الشريعة بحكم ما قد يوقع المشرع

---

(١) وقد جاء بهذا النص دستور اتحاد الجمهوريات العربية ( المصدر في أول

سبتمبر ١٩٧١ م ) بالمادة (٦) .

فى حرج بالغ اذا ما حملته الضرورات العملية على التمهّل فى التزام رأى  
الفقه ، \*

**كلمة نقد** - ولقد فات واضعى هذه المذكرة التفسيرية ، كما فات أولئك  
وهؤلاء أمور كثيرة :

**أولاً :** فاتهم أنه سواء كان النص هو أن الشريعة هي « المصدر  
الرئيسى » أو أنها « مصدر رئيسى » للتشريع ، فانه طالما كان ذلك النص انما  
ورد فى الدستور ، وطالما لم ينص فى الدستور على مصدر آخر سواها ، فانه  
ينبنى على ذلك أن الشريعة هي وحدها المصدر الرئيسى ذو المرتبة الأعلى ، بينما  
تعد المصادر الأخرى - التى ينص عليها فى القوانين العادية ( كالقانون المدنى  
والقانون الجنائى وغيره ) مصادر ذات مرتبة أدنى ، لا يجوز لها أن تتعارض  
مع مبادئ الشريعة الإسلامية ذات المرتبة الأعلى ، وذلك لأن الدستور ( بما  
يرد فيه من أحكام يمد - كما هو معلوم - ذا مرتبة أعلى من مرتبة القوانين  
العادية ، فهذه لا يجوز لها أن تتعارض نصوصها مع نصوصه - وينبنى على  
ذلك أمران :

الأمر الأول : أن هذين التعبيرين : « المصدر الرئيسى » ، و « مصدر  
رئيسى » هما فى هذا المقام لا يختلفان مغزى ومعنى ، وإن اختلفا اختلافًا  
يسيرًا لفظًا ومبنى ، وبذلك يتبين أن الخلافات والمناقشات والمنازعات التى  
ثارت كان شأنها شأن مسدس يطلق فى الفضاء ، لا يحدث الا بعض الضوضاء  
ولكن آثاره هباء فى هباء .

والأمر الثانى : أنه يترتب على أى من هذين النصين أن التشريع يجب  
أن يكون متفقًا مع مبادئ الشريعة الإسلامية ، والا عد مخالفًا للدستور ، وجاز  
الظن فيه بعدم دستوريته ، على أنه توجد فى هذا المقام عدة اعتبارات يجب  
مراعاتها أولا ، وسوف نعرض لبيانها فيما بعد تفصيلا ( وذلك فى المبحث  
الثالث من هذا الكتاب ) على أننا سنعود إليها بعد قليل ، بالقليل من  
التفصيل (١) .

**ثانيا :** يتبين من المذكرة التفسيرية لدستور الكويت أن واضعها يرون

---

(١) ولقد حكمت أخيرا المحكمة العليا برئاسة المستشار بدوى حمودة ( فى أول مارس  
١٩٧٥ ) بأن الدستور لا يكفل حماية إقامة شعائر العقيدة البهائية ، لاختلافها « بالنظام العام فى  
البلد الذى يقوم فى أصله وأساسه على الشريعة الإسلامية » .

أن النص على أن الشريعة الإسلامية هي « المصدر الرئيسي للتشريع » يؤدي إلى منع المشرع من استحداث أحكام من مصادر أخرى في أمور لم يضع الفقه الإسلامي حكماً لها ، أو يكون من المستحسن تطوير الأحكام في شأنها مع ضرورات التطور الطبيعي على مر الزمن .

إن وجهة النظر هذه كان يصح الأخذ بها والتسليم بصحتها لو أننا أخذنا بالرأى القائل بقفل باب الاجتهاد ، ونرى أنه لا يمكن التسليم بهذا الرأى غير السليم ، لا سيما في العصر الحديث ، أما إذا تقرر أن باب الاجتهاد مفتوح فإنه لا يفدو إذا من صواب الرأى أن نرى أن الشريعة الإسلامية تحول دون استحداث أحكام من مصادر أخرى لمسألة من المسائل الجديدة التي لم تعرض لفقهائ المسلمين القدامى طالما كانت تلك الأحكام مما تقضي به المصلحة ، ومما لا يتعارض مع مبادئ الشريعة ، وهذا هو مما قام به بعض العلماء الأجلاء من أعضاء مؤتمر علماء المسلمين بالقاهرة ( لا سيما في دورته السابعة في سبتمبر ١٩٧٢ م ) - ثم مما يجدر بنا هنا أن نشير إليه في وجيز من العبارة ، مجرد إشارة ، هو أن من مبادئ الشريعة وأحكامها النزول على أحكام الضرورات ، ورفع الحرج ( كما سنبين في غير القليل من التفصيل ، في المبحث الثالث ) .

**ثالثاً :** أما ما ذكرته المذكرة التفسيرية من أن ذلك النص ( بأن « الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع » ) ومقتضاه ( عدم جواز الأخذ عن مصدر آخر في أى أمر واجهته الشريعة بحكم مما قد يوقع المشرع في حرج بالغ إذا ما حملته الضرورات العملية على التمهّل في التزام رأى الفقه الشرعى في بعض الأمور ... الخ ) ، فتلك أقوال ذات دلالة بينة لا يعوزها بيان ، على أن أصحابها قد فاتهم ما سبقت لنا الإشارة إليه من أن في مقدمة أحكام الشريعة ومبادئها : مبدأ نفي الحرج والنزول على أحكام الضرورة ، وكذلك الأخذ بسنة التدرج ، ومراعاة روح الاعتدال ، وهذه المبادئ لا تسوغ فحسب - على حد تعبير المذكرة التفسيرية - مجرد « التمهّل في التزام رأى الفقه الشرعى في بعض الأمور » ، إنما تسوغ الاعفاء من تطبيق النص أو من الأخذ بالحكم الشرعى في بعض الحالات ( مما سنبيّنه تفصيلاً في المبحث الثالث ) .

## ٢ - أى أنواع المصادر ؟

إذا كان البعض قد نادى بأن تكون الشريعة هى « المصدر الرئيسى » أو هى « مصدر رئيسى » للتشريع ، فإنه يجدر بنا هنا أن نتساءل : أى أنواع المصادر تعد الشريعة فى هذا المقام ؟

انه من الأوفق - فيما يبدو لنا ، قبل أن نجيب على هذا السؤال - أن نبدى الملحوظات التالية :

أن فقهاء القانون حين يعالجون بحث موضوع « المصادر » فهم إنما يتكلمون عن مصادر « القانون » ( بمعنى العام الواسع Droit ) لا مصادر « التشريع » ( أو القانون بمعنى الخاص الضيق Loi ) . وليس هو فحسب شأن فقهاء القانون ، بل أن ذلك هو كذلك شأن متون Codes القوانين ( كالقانون المدنى أو القانون التجارى وغيرهما ) ، فيجب ألا يفوتنا أن التشريع ذاته هو من مصادر القانون ( بمعنى العام الواسع ) بل هو أهم تلك المصادر .

ونلاحظ أن تلك المناقشات التى ثارت إنما دارت حول الشريعة كمصدر « للتشريع » لا « للقانون » ، وكذلك كان شأن النص الذى ورد فى الدستور الجديد لجمهورية مصر ( كما قدمنا ) (٢) .

« فالقانون » بمعنى العام الواسع Droit هو مجموعة القواعد التى تنظم العيش فى جماعة ، والتى تلزم الدولة الأفراد على احترامها ولو بالقوة . أما « التشريع » أو القانون « بمعنى الخاص الضيق » Loi فهو ذلك الجزء من تلك القواعد ( المشار إليها ) التى تصدر من السلطة التشريعية العادية ، فالقانون بمعنى العام ( الواسع ) يشمل غير التشريع كالعرف .

ويلاحظ أنه يطلق فى لختنا على « التشريع » كلمة « قانون » ، ولعل مرد ذلك أن غالبية تلك القواعد القانونية إنما تصدر عن طريق التشريع .

---

(٢) كما كان شأن دستور اتحاد الجمهوريات العربية ( الصادر فى سبتمبر سنة ١٩٧١ م ) ودستور دولة الكويت ، ودستور الجمهورية العربية السورية .

أما وقد انتهينا من هذه الملاحظة أو الكلمة التمهيدية فإننا ننتقل الى  
الإجابة على ذلك السؤال الذى تسألناه .

ان مصادر القانون — كما هو معلوم — ذات أنواع مختلفة ، اختلفت  
سماتها باختلاف مسمياتها ، فهى تشمل المصادر المادية ( أو الموضوعية )  
والمصادر التاريخية ، والمصادر الرسمية ، والمصادر التفسيرية (٣) .

فالمصدر المادى ( أو الموضوعى ) والمصدر الرسمى هما المصدران  
الرئيسيان اللذان يكونان القاعدة القانونية ( أو القانون ) .

( أ ) فالمصادر المادية ( أو الموضوعية ) : هى التى يستمد منها المشرع  
( أو العرف ) مادة القاعدة القانونية ومضمونها ، وبعبارة أخرى : ان تلك  
المصادر هى المادة الأولية المكونة لجوهر القاعدة القانونية ( أو القانون ) .  
وتلك المصادر تتكون فى الواقع من عناصر مختلفة تكون ما نسميه « ظروف  
البيئة » من نواحيها الاجتماعية والسياسية والعقائدية والعقلية والتاريخية  
والجغرافية وما يسود فيها من النزعات المثالية والأخلاقية ، ويوجه عام ما  
نسميه بالرأى العام .

كما تقدم يتبين أن ما يطلق عليها المصادر التاريخية تنطوى تحت  
المصادر المادية ، لأن القانون يستمد أحيانا مادته ومضمونه عن تلك المصادر  
التاريخية (٤) .

(ب) المصادر الرسمية : القاعدة القانونية ليست فحسب عبارة عن

---

(٣) لزيادة التصيل يراجع فى بيان هذه المصادر : « أصول القانون » للأستاذ الدكتور  
حسن كيرة ( الطبعة الثانية ) ١٩٥٩ - ١٩٦٠ م ص ١٧٢ - ١٩٩ ، ٢٥٤ - ٢٧٢ . ونظرية  
« القانون » للأستاذ الدكتور عيد الفتح عيد الباقى ( طبعة ١٩٥٤ م ) ص ١١٣ - ١٩٥ ، و  
« المدخل للمعلوم القانونية » للأستاذ الدكتور عيد المنعم البندراوى ( طبعة ١٩٦٠ م ) ص ١٥٦ -  
٣٨٢ .

(٤) راجع « نظرية القانون » للدكتور عيد الباقى حيث نجده ( ص ١١٤ ) يتكلم عن  
المصادر التاريخية داخل إطار الكلام عن « المصادر المادية أو الموضوعية » وتحت عناوينها ، ونجده  
يقول ما نصه : « وقد تستمد مادة القانون من السوابق التاريخية التى مرت بها الأمة أو مرت  
بها أمة أجنبية ، ويسمى هذا النوع من المصادر المادية بالمصادر التاريخية .. » الخ .

« جوهر » ( أى مادة أو موضوع ) بل هى كذلك « شكل » ، أى أنها يجب أن تصدر من هيئة مختصة بعد اجراءات معينة ، أى أنها تظهر فى « شكل » قانون ، فإذا كانت المصادر المادية ( أو الموضوعية ) هى التى تعبر عن ذلك « الجوهر » ، فإن المصادر الرسمية هى التى تعبر عن ذلك « الشكل » الذى يجعل من ذلك الجوهر قانونا واجب الاحترام له صيغة الالتزام • فحين نريد أن نعرف ما اذا كانت هناك قاعدة قانونية ما فليس علينا أن نبحث الا فى المصادر الرسمية وحدها ( أى المصادر ذات القوة الملزمة ) ، وهذه الصيغة الملزمة هى التى تميز المصادر الرسمية عن غيرها من المصادر •

وتختلف المصادر الرسمية من جماعة الى أخرى ، على أنه يمكن القول أن التشريع والعرف يعتبران كقاعدة عامة أهم المصادر الرسمية للقانون فى العصر الحديث ، وإذا كان التشريع يعد فى هذا العصر أهم المصادر ، فقد كان العرف هو أهمها بل وأول ما عرف منها قديما •

(ج) أما المصادر التفسيرية فى هذا العصر : فهى تتلخص فى القضاء والفقه ، وكذلك فى المصادر التاريخية<sup>(٥)</sup> •

ولقد كان القضاء والفقه يعدان من المصادر الرسمية فى بعض الشرائع القديمة ، كما كان الشأن فى القانون الرومانى — ولا تزال أحكام القضاء ( السوابق القضائية ) تعد حتى اليوم فى البلاد الانجلوسكسونية من المصادر الرسمية للقانون<sup>(٦)</sup> •

ومن مبادئ الشريعة الاسلامية أن اجماع الفقهاء ( المجتهدين ) فى عصر

---

(٥) لاحظنا أن فقهاء القانون الذين يعرضون لبيان المصادر التفسيرية يلوّثهم أن يذكروا بينها المصادر التاريخية — راجع مثلا مؤلف الاستاذ الدكتور البدر اوى ( المرجع السابق ) ص ١٥٨ •

(٦) فحكم آية محكمة فى إنجلترا يلزم قانونا المحكمة التى أصدرته بأن تنحى فى القضايا المماثلة التى ترفع اليها فيما بعد ، كما يلزم جميع المحاكم الاخرى الأدنى منها مرتبة • وحكم محكمة مجلس اللوردات ، وهى المحكمة العليا فى البلاد ، يلزمها فى القضايا المماثلة التى ترفع اليها ، كما يلزم جميع المحاكم الانجليزية الاخرى ، ولا يمكن الصلح عنه الا بسن قانون يقضى بذلك — راجع كتاب الاستاذ الدكتور عبد الباقي ( المرجع السابق ) ص ١٩٢ ، ١٩٣ •

من العصور على قاعدة ما - يجعل منها قاعدة ملزمة واجبة الاتباع ، أى أنه يعد - على حد تعبير رجال القانون - من المصادر الرسمية فى البلاد التى تتبع أحكام الشريعة الإسلامية .

**الخلاصة :** أى أنواع هذه المصادر المختلفة تعد اذا مبادئ الشريعة الإسلامية فى هذا المقام ؟

يبين لنا أن الشريعة تمثل هنا نوعين من المصادر :

فهى تعد هنا ( أولا ) : مصدرا موضوعيا ( او ماديا ) ، وبخاصة مصدرا تاريخيا ، وقد سبق لنا أن ذكرنا أن المصادر الموضوعية تنطوى تحتها وداخل اطارها ما تسمى بالمصادر التاريخية . والمصدر التاريخي كما يعرفونه « هو المصدر القانوني الذى أخذ عنه القانون الوضعي بعض أحكامه » (٧) .

(ب) أما التشريعات القائمة وقت صدور الدستور ، أى السابقة على صدوره ، فإنه ما لا يصح ادعاؤه بصدها أن يقال بأن المادة ٢ من الدستور ( التى تنص على أن « مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع » ) قصد بها اعتبار هذه التشريعات الموزعة بين مختلف القوانين ، ( كالقانون المدني وقانون العقوبات وغيرها ) والمخالفة لمبادئ الشريعة تعد باطلا أو

(٧) فمثلا يتميز القانون الفرنسى المصدر التاريخي لكثير من قواعد القوانين الوضعي المصري ، وكذلك تعتبر قواعد الفقه الإسلامى مصدرا تاريخيا لبعض أحكام القانون المدني المصري كالحكم بالشفعة وانتقال الملكية بعد الوفاة بالارث والوصية وأحكام الاحلية والولاية على المال . وبهذا المعنى أيضا يكون القانون الفرنسى القديم والقانون الرومانى مصدرين تاريخيين للقانون الفرنسى .

راجع فيما تقدم كتاب الأستاذ الدكتور البندراوى ( المرجع السابق ) ص ١٥٧ . كما يمد القانون الكنسى اليوم مصدرا تاريخيا للقانون فى كثير من بلاد الغرب . والقانون الكنسى ليس مصدره الرسمى المباشر الدين المسيحى ذاته ، وإنما مصدره الكنيسة ذاتها ، واجتهاد فقهاءها وقضاتها اجتهدا يستلهم روح الدين المسيحى ، وقد استطاع رجال الكنيسة - فى العصر الذى أتبع لهم فيه جانب كبير من النعوذ والسلطان - أن يقرضوا على الناس الى جانب قواعد القانون الرومانى السائد حينئذ فى أغلب بلاد الغرب - قواعد قانونية فى الشئون المتصلة بالزواج والطلاق والميراث والوصية والعقد ، وهى قواعد لم ينزل بأكثرها الدين المسيحى الذى اعتزل فى نشاطه السلطة وابتعد عن نطق القانون .

كان ذلك نقلا عن كتاب الأستاذ الدكتور كير ( المرجع السابق ) ص ٢٥٧ - ٢٥٩ .

ملغاة ، فلو كان هذا هو ما تعنيه هذه المادة لنصت على ذلك صراحة ، فمما لا يقبل ادعاؤه أن أمرا أو تفسيراً له مثل هذه الخطوة ينطوي على مثل هذه الهزة العنيفة لكيان وبنیان النظام التشريعي للبلاد ، يكتفى فيه بمثل ذلك النص ، الذي نحيط بتفسيره ومدلوله — فيما يتعلق بالتشريعات السابقة شائئة شائبة القموض .

ومن ناحية أخرى فإن مثل هذا التفسير يتعارض مع روح التشريع الإسلامي ، التي تتطلب اتباع روح الاعتدال ، وسنة التدرج ، ومراعاة مبادئ المصلحة والضرورة ، ونفي الخرج ( مما سنبينه تفصيلاً في المبحث الثالث ) .

ولقد كان مما يقضى به واجب المشرع الدستوري أن ينص على فترة انتقال ( مثلا ثلاث أو أربع سنوات ) ينظم أحكامها ، ويطلب فيها من السلطة التشريعية مراجعة التشريعات القائمة ( أى السابقة على الدستور ) والعمل تدريجياً على إزالة ما قد يكون بين بعضها وبين مبادئ الشريعة من تعارض ( مع مراعاة تلك الاعتبارات التي أشرنا إليها وسنفصلها فيما بعد ) .

وتعد ( ثانياً ) : بداية مصدرا رسمياً حيث أن النص عليها في الدستور كمصدر للتشريع قد أسبغ على مبادئها صبغة الالتزام . وهنا يجدر بنا أن نتساءل : ما هو كنه ذلك الالتزام ؟

الرأى عندي أن علينا في هذا المقام أن نفرق بين نوعين من التشريعات :

( أ ) التشريعات التالية على صدور الدستور ، وهذه يجب ألا تتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية ، والأصح الطعن فيها بعدم دستورياتها .

### ٣- أى نوع من أنواع التشريع ؟ :

نلاحظ أن المناقشات التي دارت حول نص المادة - ٢ - من الدستور لم تبين صراحة أى نوع من أنواع التشريع يعنيه ذلك النص ؟ فالتشريع — كما هو معلوم — ثلاثة أنواع هي في الوقت ذاته ثلاث مراتب بعضها فوق بعض درجات :

( أ ) فعل رأسها نجد التشريع الأساسي وهو الدستور .



(ب) ثم يليه التشريع العادى الصادر من السلطة التشريعية ( القوانين ) .

(ج) ثم يأتى فى المرتبة الدنيا التشريع الثانوى الصادر من السلطة التنفيذية ، وهو يشمل اللوائح ( على اختلاف أنواعها ) .

ويترب على تسلسل هذه الأنواع أو المراتب من التشريع أنه لا يجوز للتشريع ذى المرتبة الأدنى أن يتعارض مع التشريع ذى المرتبة الأعلى . منه (١) .

وفانه مما لا سميل للريب فيه أن ما كانت تعنيه تلك المناقشات - كما أن الذى يعنيه نص المادة (٢) إنما هو التشريع العادى ، أى الصادر من السلطة التشريعية ، فلقد جرى العرف - فيما جرت عليه لغة رجال القانون - أن كلمة « التشريع » ، حين تذكر دون وصف آخر إنما تعنى التشريع الصادر من السلطة التشريعية ( أى القوانين العادية ) .

ويبدو لنا أن النص على أن تكون « مبادئ الشريعة الإسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع » يعد بمثابة خطوة تمهيدية للنص مستقبلاً على أن تكون الشريعة مصدراً رئيسياً للدستور ، نزولاً على مقتضيات بل ضرورات التنسيق والانسجام بين التشريع الأساسى للدولة ( وهو الدستور ) والتشريعات العادية ( القوانين ) .

فمثل هذا النص ( المادة ٢ ) يتطلب - كما قلنا - ألا يتعارض التشريع مع مبادئ الشريعة ، كما أن اعتبار التشريع فى مرتبة أدنى من مرتبة الدستور هو أمر يتطلب - كما بينا - ألا يتعارض التشريع مع الدستور . فإذا كان الدستور متعارضاً مع مبادئ الشريعة فإنه سيقرب على ذلك أن يكون التشريع مخالفاً لأحدهما ، فتلافياً لهذا الحرج الذى قد يضطر إليه المشرع ، وتحقيقاً لما يجب أن يكون هناك من التناسق والانسجام بين التشريع والدستور من ناحية ، وبين التشريع والشريعة من ناحية أخرى كان واجباً : ألا تتعارض أحكام الدستور مع مبادئ الشريعة .

---

(١) وهذه إحدى نتائج مبدأ « سيادة القانون » ، أو المشروعية ( أو مبدأ « سيطرة أحكام القانون » كما يُؤثر تسميته ، لأن « السيادة هى للأمة ، وليس للقانون » ) .

#### ٤ - المنهج والتقسيم :

أما المنهج الذى تفرضه علينا الدراسة العلمية الموضوعية فيتلخص نرى أننا سنعرض أهم ما قيل ، بل وما يمكن أن يقال مما لم يسبق لباحث أن قال به - سواء كان ذلك القول الى جانب الرأى القائل بصلاحيية الشريعة كنصدر أساسى للدستور ، أو الى جانب الرأى المعارض - ثم ننتقل بعد ذلك الى مناقشة مختلف الآراء ، مبينين الآراء التى نرى الأخذ بها ، وتلك التى نرى التنبذ لها ، مع بيان الأدلة التى نستند اليها ، والمراجع التى نعتد عليها .

وبذلك فان الموضوع ينقسم الى أربعة مباحث ، نختتمه بخاتمة

#### المبحث الأول :

نعرض فيه وجهة نظر الرأى القائل بعدم صلاحية الشريعة كمصدر أساسى للدستور .

#### المبحث الثانى :

نعرض فيه وجهة نظر الرأى القائل بصلاحية الشريعة كمصدر أساسى للدستور .

#### المبحث الثالث :

نخصصه لمناقشة ما يستحق أن يكون موضعاً للمناقشة من مختلف الآراء ، وسوف نعهد لتلك المناقشة ببعض مباحث ( يتضمنها « المطلب الأول » ) نلقى بها بعض الأضواء أمام القراء ، قبل أن نستمد منها أضواء تثير أمامنا طريق نقاش مختلف الآراء .

#### والمبحث الرابع :

ستبين فيه الأسباب التى تدعونا الى مناصرة الرأى القائل بصلاحية الشريعة كمصدر أساسى للدستور ، وذلك الى جانب ما يكون قد سبق لنا بيانه ، فنتكلم عن « سمو الشريعة الإسلامية » فيما شهد بذلك علماء القانون فى الغرب والمؤتمرات الدولية للقانون المقارن .

ثم نتكلم عن مظاهر سمو الحضارة الإسلامية وما ذكره المؤرخون والعلماء الغربيون عنها .

وأخيرا : نبين أن من تلك الأسباب ملء أو سد الفراغ الثقافي والتشريعي .

وفي الخاتمة : نبدى بعض ملحوظات عامة نضع على رأسها دور كل من علماء الفقه الاسلامي ، وعلماء القانون للنهوض بالشريعة الاسلامية .  
والله الموفق .



## المبحث الأول

الرأى القائل بعدم صلاحية الشريعة الإسلامية

كمصدر أساسى للدستور

تمهيد :

هناك بعض اتهامات وانتقادات توجه الى الاسلام والى صلاحية الشريعة كأساس للتشريع بوجه عام ، وللتشريع الدستورى بوجه خاص ، فى هذا العصر .

أولاً : اتهام الشريعة بالجمود ( لا سيما بعد أن تقرر قفل باب الاجتهاد ) .

ثانياً : يقولون ان الاسلام دين فحسب ، وان لتدخل رجال الدين فى الميدان السياسى الكثير من المساوىء .

ثالثاً : وان الخلافة - وهى فيما يرى علماء المسلمين اصل من أصول الحكم فى الاسلام - نظام أصبح لا يتفق مع سنة التطور ومع روح هذا العصر .

رابعاً : ويقولون ان الاسلام يقضى بقطع يد السارق وبجلد شارب الخمر ، وهذه العقوبات ( وغيرها مما يطلق عليها جرائم « الحدود » ) أصبحت مما لا يتفق كذلك مع روح هذا العصر ، أى مما لا يمكن له أن يتقبلها .

خامساً : وان الشريعة الإسلامية لا تسوى بين المسلمين وغير المسلمين من رعايا الدولة .

\* \* \*

- ١ -

## اتهام الشريعة بالجمود

يوجه هذا الاتهام بوجه خاص من بعض المستشرقين ، فنج مثلاً أحدهم ( زيبس Zeyss ) - وهو من كبار رجال القانون - يقول فى مؤلف له عن «التشريع الإسلامى» (١) ما نصه : « ان الشرع الإسلامى محكوم عليه بالجمود »

---

(١) والمؤلف بعنوان : Traité élémentaire de droit

( طبع بالجزائر عام ١٨٨٥/ ج ١ ص ٩ )

- ويقول مستشرق آخر ( جرونيباوم ) : « ان القرآن عاد في أحوال معينة فنسخ وصايا بعينها أنزلت على نبيه مستعيفا عنها بات « خير منها أو مثلها » ( سورة البقرة ) ، فلما انتقل الرسول الى جوار ربه قضى على وسيلة هذا التفسير الأساسى أو تلك المسائرة للظروف » (٢) .

وكثير من المستشرقين ينسبون الى الاسلام - فيما كتب المفكر الاسلامى الكبير مالك بن نبي - حالة التخلف الراهنة فى العالم الاسلامى » (٣) .

وكتب الأستاذ الكبير على بدوى - فى بحث قدمه الى مؤتمر القانون المقارن فى لاهى سنة ١٩٣١ - يقول : انه يتبين من التقارير التى قدمها بعض الأساتذة الأجانب الى المؤتمر أنهم يتهمون الشريعة الاسلامية بالجمود . وبأنها لا تقبل فى ساحتها أية فكرة جديدة ، ثم يقول : « والواقع ان هذه فكرة سائدة فى أوروبا منذ امد طويل » (٤) .

ويقصد بالجمود ( أو التقليد ) الوقوف عند آراء الأئمة الأربعة .

### اسباب اتهام المستشرقين للشريعة بالجمود :

تتلخص أهم تلك الأسباب فيما يلى :

اولا : لأن الشريعة الاسلامية ذات صبغة دينية ، ونجد أن الدين يبدو فى نظر الكثيرين ( كما يبدو فى نظر الفقه الحديث ) هو والقانون بمثابة ظاهرتين متنافرتين أى غير مؤلفتين اذ يعد الدين ذا صبغة جامدة ثابتة غير متغيرة ، بينما يعد القانون ذا صبغة متطورة متغيرة ، كما أن الدين يتعلق.

---

(٢) راجع للأستاذ جرونيباوم Grunebaum الأستاذ بجامعة شسبيكاجو ورئيس مؤتمر علماء البحوث الاسلامية الذى عقد ببلجيكا عام ١٩٥٣ ) راجع كتابه « حضارة الاسلام » ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد وراجعه الأستاذ الكبير العميد عبد الحميد العبادى ( طبعة ١٩٥٦ م ) ص ١٨٤ .

(٣) راجع للأستاذ مالك بن نبي مؤلفه القيم : « انتاج المستشرقين وآثره فى الفكر الاسلامى الحديث » ( طبع بالقاهرة عام ١٩٧٠ م ) ص ٣٠ .

(٤) راجع بحثه « Relations Historiques et Ethnologiques des religions et du droit »

قدمه الى مؤتمر القانون المقارن فى لاهى سنة ١٩٣١ ، نشر بمجلة «للقانون والاقتصاد علم يناير ١٩٣٣ م .

بضمير الفرد ( أو عقيدته ) ، بخلاف القانون فهو يتعلق بالمصالح الاجتماعية ،  
الأول صادر عن الله ، والثاني صادر عن الدولة •

ومما تجدر ملاحظته - كما يذكر الأستاذ على بدوى - أن هاتين  
الظاهرتين ( الدين والقانون ) اللتين تعدان اليوم في نظر البعض متعارضتين  
لم يكن ذلك شأنهما في أقدم عصور التاريخ ، إذ أنهما لم تكونا تعدان سوى  
شيء واحد يصدر عن مصدر واحد ، فقد كان العرف القانوني صادرا عن  
المعتقدات الدينية وكان القاضي هو الكاهن (٥) •

ثانيا : ومن تلك الأسباب التي دعت أولئك المستشرقين الى ذلك  
الاتهام أن رجال الفقه الاسلامي لم يفكروا أن ينشروا المبادئ الصحيحة  
للتشريعة الاسلامية بأحدى اللغات الأوربية (٦) • على أننا نلاحظ في السنوات  
الأخيرة أنه قد بدأ التطور في هذا الاتجاه السليم •

ثالثا : ونضيف الى تلك الأسباب جهل فقهاء القانون الغربيين ( اللهم  
الا في النادر ) باللغة العربية التي هي وحدها الأداة التي تمكنهم من الوقوف  
على آراء رجال الفقه الاسلامي (٧) •

## - ٢ -

### الاسلام دين فحسب

هذا هو الدليل الثاني الذي يستند اليه الرأي القائل بعدم صلاحية  
التشريعة كأساس للتشريع بوجه عام ، وكأساس للتشريع الدستوري بوجه  
خاص •

ويجدر بنا أولا أن نوجه الأنظار الى أن القائلين بأن « الاسلام دين  
فحسب » إنما يعنون أنه مجرد علاقة بين الفرد وربه ، وأنه ليس لأحكام  
الدين أن تتدخل بالتشريع في تنظيم شئون المجتمع في هذه الحياة الدنيى  
سواء أكان ذلك التشريع عاديا أم دستوريا •

(٥) ، (٦) راجع بحث الأستاذ على بدوى ( المرجع السابق ) ص ٥ - ٨ ، ص ٢٢ •

(٧) بحث الأستاذ على بدوى ص ٢٢ •

ويبدو لنا أن بين الأسباب التي تدعو أصحاب هذا الرأي الى اعتناقه :  
نزعة التقليد للدين المسيحي ، والتأثر بالرأي السائد اليوم في البلاد  
الغربية « المسيحية » من فصل الدين عن الدولة ، وبما يذكره لنا التاريخ  
— فيما يقولون — عن تدخل رجال الدين في شئون الحكم ، وفي ميدان  
السياسة بوجه عام ، ومن البين تأثير الكثيرين من القائلين بذلك الرأي  
بتاريخ المسيحية الكاثوليكية وما عرف عن بعض رجالها من استغلالها ،  
وذلك هو ما يتبين بصورة لا يعوزها البيان ، اذا نحن ألقينا البصر  
على الأمثلة التي يقدمونها ، وعلى الأدلة التي يوردونها ، فهي تكاد تكون جميعا  
متصلة بما هو معروف من استقلال للدين المسيحي من جانب بابوات روما  
وملوك الدول الأوروبية ، وبخاصة تلك التي تعتنق المسيحية الكاثوليكية (٨) .

هذا التأثير بتاريخ المسيحية الكاثوليكية لدى الكثيرين من القائلين  
بذلك الرأي ( ان « الاسلام دين فحسب » ) هو مما يتبين لدى الاطلاع على  
الآراء التي أدلى بها بعض من كبار رجال العلم والفكر في مصر ، في تلك  
اللدوة الشهيرة التي عقدتها صحيفة الأهرام برئاسة الرئيس الليبي معمر  
القذافي ، وكانت تضم بعضا من كبار رجال الفكر والسياسة (٩) .

وزعيم هذا الرأي — القائل بأن الاسلام دين فحسب — هو الأستاذ  
الشيخ على عبد الرازق ( أحد علماء الأزهر وقضاة المحاكم الشرعية ووزير  
الأوقاف سابقا ) ، وكان ذلك في كتاب وضعه سنة ١٩٢٥ بعنوان « الاسلام  
وأصول الحكم » ، وقد أحدث كتابه لدى صدورهِ دويًا قويًا لا في الميدان  
الفقهى فحسب ، وإنما كذلك بل وقبل ذلك — في الميدان السياسي ، إذ  
أدى ظهور الكتاب الى نشأة أزمة وزارية حادة ، كان من ورائها الملك فؤاد  
وسلطات الاحتلال البريطاني إذ ذاك في مصر . ولولا الاعتبارات التي أحاطت  
بالكتاب وأهدافه السياسية ، وبكاتبه الذي كان لعائلته الكبيرة وزن كبير  
إذ ذاك في الميدان السياسي ، لولا ذلك كله ، ما استحق ذلك الكتاب أن  
يكون له شيء من ذلك الدوى لا سيما في الميدان العلمى والفقهى ، فالواقع

---

(٨) ليس هنا موضع الكلام تفصيلا عن هذه الناحية ، وسوف نعالج تفصيلها في

موضوعها .

(٩) وقد نشرت صحيفة الاحرام مناقشات هذه اللدوة كاملة وذلك بمدد ٧ من إبريل سنة

١٩٧٢ ، وقد حلات مناقشتها عدة صفحات ( ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ١٣ ) .

أن الكتاب ( كما سنبين في « المبحث الثاني » ) يعد في هذا الميدان - على حد تعبير الحريري ( في « مقاماته » ) - « أفرغ من فؤاد أم موسى » (١٥) .

الواقع أن الرأي الذي نادى به الأستاذ عبد الرازق - من أن الاسلام دين فحسب - إنما كان بمثابة تمهيد أو بمثابة سناد للرأي الذي كان الهدف الأساسي لكتابه وهو القول بأن « الخلافة ليست أصلا من أصول الحكم في الاسلام » ، وقد كان مثل هذا القول في ذلك الحين يعد بمثابة سلاح بل أقوى سلاح من أسلحة الكفاح ضد الهدف الذي كان يتطلع اليه الملك فؤاد إليه إمامه ، ومن ورائه سلطات الاحتلال البريطاني ، وهو أن يكون خليفة للمسلمين ( وذلك بعد أن قام مصطفى كمال أتاتورك بعزل الخليفة العثماني والغاء الخلافة من تركيا ) .

أما وقد انتهينا من هذه الكلمة التمهيدية فإننا ننتقل الى بيان أهم الأدلة التي يستند إليها الأستاذ عبد الرازق تأييدا لرأيه بأن الاسلام دين فحسب .

**أدلة الرأي القائل بأن الاسلام دين فحسب (كما قدمها الأستاذ عبد الرازق): خلاصة الرأي :**

يقول العالم الجليل ان الرسول « ما كان الا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين ، لا تشوبها نزعة ملك ، ولا دعوة لمولة » ، و « أن الاسلام وحيدة دينية ، والتي صلى الله عليه وسلم دعا الى تلك الوحدة وأتمها بالفعل قبل وفاته ، وفي سبيل هذه الوحدة الاسلامية ناضل عليه السلام بلسانه ولسانه وجاء نصر الله والفتح » (١٦) .

---

(١٥) إشارة الى الآية الكريمة : « وأصبح فؤاد أم موسى فارغا » .  
(١٦) « الاسلام وأصول الحكم » للأستاذ الشيخ علي عبد الرازق - المرجع السابق - ص ٦٤ ، ٧٠ - ثم نجده يردف ما تقدم بقوله ( ص ٧٠ ، ٧١ ) : « وكان له صلى الله عليه وسلم من السلطان على أمته ما لم يكن لملك قبله ولا بعده » . قال تعالى : « ومن يهيئ الله رسوله فقد خذل غللا مهيما » ثم يردف المؤلف ذلك بقوله : « من كان يريد أن يفسد تلك الوحدة الدينية دولة ، ويدعو سلطان الذي صلى الله عليه وسلم ( ذلك السلطان النبوي المطلق ) ملكا أو خليفة والنبي عليه السلام ملكا أو خليفة أو سلطانا : الخ ، فهو في حل من أن يفصل ، فإن هي الا أسماء لا يينفي الوقوف عندها ، وإنما المهم كما قلنا هو المعنى ، وقد حددناه لك تحديدا .



واذا كان الرسول لم يكن - كما يقول - الا رسولا صاحب رسالة او دعوة دينية فحسب فانه يجب ألا يفوتنا « أن الرسالة لذاتها تستلزم للرسول نوعا من الزعامة في قومه ، والسلطان عليهم ، ولكن ذلك ليس في شيء من زعامة الملوك وسلطانهم على رعيتهم ، فلا نخلط بين زعامة الرسالة وزعامة الملك » (١٢) ، فالأولى زعامة دينية والثانية زعامة سياسية .

### أدلة الرأي :

وتأييدا لرأيه هذا في أن زعامة الرسول انما كانت زعامة دينية لا زعامة سياسية ، أو بصارة أخرى انما كانت زعامة رسالة لا زعامة ملك ، نجد الأستاذ الكبير يستند أولا الى نصوص قرآنية . وثانيا الى أحاديث نبوية . كما يستند ثالثا وأخيرا الى أدلة عقلية .

**فأولا : القرآن** - يقول الأستاذ المؤلف : ان القرآن صريح في أن الرسول « لم يكن له من الحق على أمته غير حق الرسالة » ، ولم يكن من عمله شيء غير إبلاغ رسالة الله تعالى الى الناس ، وأنه « لم يكن له شأن في الملك السياسي » وهو يذكر كدليل على ما يقول عدة آيات قرآنية نكتفي بأن نذكر منها الآيات التالية : « وما أرسلناك عليهم وكيلا » ( الاسراء : ٥٤ ) ، « ان عليك الا البلاغ » ( الشورى : ٨ ) ، « وما أرسلناك الا مبشرا ونذيرا » ( الاسراء : ١٠٥ ) ، « فذكر انما انت مذكر . لست عليهم بمسيطر » ( الفاشية : ٢١ ، ٢٢ ) ، ثم يقول المؤلف : ومن لم يكن وكيلا على الأمة فليس بملك أيضا (١٣) .

**وثانيا : السنة** - أهم ما يستند اليه في هذا الصدد من الأحاديث هو ما رواه صاحب السيرة النبوية (١٤) من أن رجلا جاء الى الرسول لبعض

---

(١٢) الاسلام وأصول الحكم ص ٦٥ ، ثم يقول : « وقد رأيت أن زعامة موسى وعيسى في اتباعهما لم تكن زعامة ملوكية ، ولا كانت كذلك زعامة أكثر المرسلين » - والمؤلف يشير بذلك الى ما سبق ذكره - ص ٤٩ - حيث يقول : « كم لله جل شأنه من رسل لم يكونوا ملوكا ... » ولقد كان عيسى بن مريم عليه السلام رسول الدعوة المسيحية وزعيم المسيحيين ، وكان مع هذا يدعو الى الإذعان لقيصر ، وهو الذي أرسل بين أتباعه تلك الكلمة البالغة : اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله .

الأمر فأخذت الرجل رعدة شديدة فقال له الرسول : « هون عليك فاني لست بملك ولا جبار ، وانما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد بمكة » ، كما يستند الى كلمة الرسول الشهيرة : « أنتم أعلم بشئون دنياكم » .

**وثالثا : الدليل العقلي** - ويقول الأستاذ عبد الرازق : « معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد ، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية ، فاما أخذ العالم كله بحكومة واحدة ، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة فذلك مما يوشك أن يكون خارجا عن طبيعة البشرية ، على أن ذلك انما هو غرض من الأغراض الدنيوية ، التي خلق الله بينها وبين عقولنا ، وترك الناس أحرارا في تدبيرها على ما تهديهم اليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم وأهواؤهم ونزعاتهم » .

ومن ناحية أخرى نجد المؤلف يذكر أن القول بأن الرسول لم يكن يدعو مع رسالته الدينية الى اقامة دولة يفسر لنا ما يلاحظ من أن تلك الدولة ( التي ينسبون الى الرسول أنه عمل على اقامتها ) قد « خلت من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم » فهو يتساءل « لماذا لم يعرف نظامه في تعيين القضاة والولاة ؟ ولماذا لم يتحدث الى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى ؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه ؟ » (١٥) .

#### دفع اعتراض :

واذا اعترض على الأستاذ عبد الرازق بأن هنالك من أعمال الرسول ما قد يبدو أنه من مظاهر الملك أو من أعمال الحكومات ، نجده يرد على هذا الاعتراض بقوله : « انك اذا تأملت لم تجده كذلك ، بل هو لم يكن الا وسيلة من الوسائل التي كان عليه صلى الله عليه وسلم يلجأ اليها ، تشبيها للدين وتأييدا للدعوة » (١٦) .

---

(١٤) السيرة النبوية لأحمد بن زيني دحلان ( المتوفى سنة ١٣٠٤ هـ ) من كتاب اكتفاء القنوع - وكان ذلك نقلا من كتاب الاسلام وأصول الحكم ص ٧٦ .

(١٥) الاسلام وأصول الحكم ص ٧٨ ، ٥٧ ، ٨٠ .

(١٦) الاسلام وأصول الحكم ص ٧٩ حيث نجده يضيف الى ما تقدم قوله : « وليس عجبا أن يكون الجهاد وسيلة من تلك الوسائل » .

### أدلة أخرى لبعض العلماء والباحثين :

ويضيف البعض إلى ما تقدم — تدعيما لوجهة النظر السابقة — ما يلي :  
**أولا :** يقولون : أننا إذا رجعنا إلى الواقع أى إلى التاريخ فإننا نجد أن  
المؤسس الأول للدولة الإسلامية — فيما يرى بعض المؤرخين — لم يكن الرسول  
إنما كان أباً بكر .

**ثانيا :** إن الدين عبارة عن حقائق خالدة لا تتغير ، بينما الدولة نظم  
تخضع لعوامل التطور والتبدل الدائم ، وإذا كان الرسول قد « مارس كثيراً  
من مظاهر السلطة التى يمارسها الحكام » ( كالمفاوضة وعقد المعاهدات وقيادة  
الجيش ) وإذا كان « قد أقام بعض خلفائه من بعده حكومات واسعة النفوذ  
عظيمة السلطان كان العدل لحياتها وسداها ، فإن هذا كله لا يعنى أن هناك  
طرازا خاصا من الحكومات يعتبره الدين بعض أركانه وقرائنه ، بحيث إذا  
لم يبق يكون قد انهى منه ركن وسقطت فريضة » .

**ثالثا :** فشل الحكومات الدينية ، ويقولون أننا إذا رجعنا إلى التاريخ  
تبين لنا فشل تجربة الحكومات الدينية أى تلك الحكومات التى تحكم باسم  
الدين ، فالتاريخ يبين لنا — كما يقولون — أن الحكومة الدينية إنما تقوم على  
أساس من الطاعة العمياء ، كما نجد من طبيعتها الجمود والقسوة والوقوف  
على وجه كل فكرة جديدة (١٧) .

### — ٣ — نظام الخلافة

وهو نظام إسلامي لا يتفق مع سنة التطور ، ولا مع روح هذا العصر

هذا هو الدليل الثالث الذى يستند إليه — أو يمكن أن يستند إليه —  
أصحاب الراى القائل بعدم صلاحية الشريعة كمصدر أساسى للتشريع بوجه  
عام ، وللتشريع الدستورى بوجه خاص .

---

(١٧) ( هـ - ج ويلز ) موجز تاريخ العالم من ٢٠٣ - وراجع للاستاذ خالد محمد خالد  
كتابه : « من هنا نبدا » - الطبعة الثالثة ١٩٥٠ م - ص ١٥٤ ، ١٥٦ ، ص ١٦٢ - ١٧٧ حيث  
ورد ما نصه ق « فى المؤتمر الاقتصادى الإسلامى الدولى الذى انعقد فى كراتشى فى ٢٥ نوفمبر  
١٩٤٩ م وقف السيد غلام محمد وزير مالية الباكستان متحدثا عن بعض بلاد الغرب التى كان  
يسكنها رجال الدين حكما استبداديا ( فاشيا ) فقال : « لقد كان رجال الدين الذين ارتبطت  
مصلحتهم بهذا اللون الفاسد من الحكم يناصرونه ويدعمونه » .

يقولون ان علماء المسلمين متفقون - اللهم الا اذا استثنينا القليل -  
على أن الخلافة ( أو الامامة ) أصل من أصول الحكم فى الاسلام (١٨) . وهذا  
الرأى القائل بوجوب الخلافة هو رأى أهل السنة جميعا ، ورأى المعتزلة  
والخوارج اللهم الا عددا قليلا من أولئك وهؤلاء . وذلك كذلك رأى الشيعة  
الا أن لهم وجهة نظر خاصة فى فهم هذا الوجوب للخلافة ( سنتولى بيانه  
ببعض التفصيل بعد قليل ) (١٩) .

ومن يأخذون بهذا الرأى أيضا علماء الشريعة الذين عالجوا بحث هذا  
الموضوع فى العصر الحديث فى مصر اللهم الا اذا استثنينا منهم عددا قليلا  
بل ضئيلا (٢٠) .

يقولون ان قيام نظام الخلافة بالصورة التى يرسمها علماء الفقه  
الاسلامى وبالشروط التى يشترطونها هو أمر يعد فى عصرنا هذا ضربا من  
ضروب المحال ، أو بالأقل من أشد الأمور عسرا ، فالجمع فى فرد واحد بين  
المؤهلات والصفات ذات الصبغة الدينية وبين المؤهلات والصفات ذات الصبغة  
السياسية التى تتطلبها مهام الحكم فى هذا العصر ، هذا فضلا عن أن من  
مهام الخليفة العمل على تنفيذ الواجبات الشرعية ( وفى مقدمتها اقامة الحدود :  
حد السرقة وحد الزنا .. الخ ) ، كل ذلك يعد فى هذا العصر - كما ذكرنا -  
من ضروب المحال ، هذا فضلا عن أن الخلافة - لدى علماء المسلمين - ليست

---

(١٨) وعلم أنها من « فروض الكفاية » كالجهد فى سبيل الله ، وطلب العلم ، لذا قام  
بنك الفروض ( أو الواجبات ) من هو أهلها من الامة الاسلامية سقط فرضها على الكفاية ، وان  
لم يتم بها أحد كان الائم أو الوزر واقما على فريعتين من الامة : أحدهما أمل الاختيار ( أى من  
لهم حق اختيار أو انتخاب الخليفة ) والفريق الثانى أهل الامامة ( أى من تتوافر فيهم شروط  
الامام أو الخليفة ) وليس على من عداهما اثم أو زور .

(١٩) راجع فيما تقدم : « الأحكام السلطانية والولايات الدينية » تأليف أنضى القضاة أبى  
الحسن الماورى - المتوفى سنة ٤٥٠ هـ - طبعة المكتبة المحمودية النجارية ص ٣ ، ٤ ومقدمه  
ابن خلدون شرح الاستاذ الدكتور على عبد الواحد واغنى فى الطبعة الاولى ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨م  
ص ٥٢٠ ، ٥٢١ - والأحكام السلطانية للقاضى أبى يعلى الفراء الحنبلى سالتوى عام ٤٥٨ هـ -  
ج ٤ الطبعة الاولى ( ١٣٦١ هـ ) ص ٨٧ .

(٢٠) ذلك هو ما يراه كل من الاستاذ المفتى الشيخ محمد بخيت الخنيس ، والاستاذ الأكبر  
الشيخ محمد الصقر حسيني ، والاستاذ الشيخ خالف والسيد محمد الطاهر بن عاشور ( مفتى  
المالكية بالديار التونسية سابقا ) ، بل اننا لنجد من فقهاء القانون من يأخذون بهذا الرأى  
كالفقيه الكبير الدكتور عبد الرزاق السنهورى ( وذلك فى رسالة الدكتوراه التى وضعها  
بالفرنسية عن « الخلافة » عام ١٩٣٦ م .

مجرد رئاسة ( ذات صبغة دينية وسياسية ) لقطر من الاقطار ، بل هي رئاسة عامة لجميع المسلمين في كافة الاقطار (٢١) .

#### فاولاً - رأى اهل السنة :

**ادلة هذا الرأى :** أهم ما يستندون اليه من الأدلة الشرعية فى وجوب قيام الخلافة يتلخص فى بعض نصوص قرآنية وأحاديث نبوية كما يستندون الى الاجماع .

١ - أما النصوص القرآنية : فيذكرون فى مقدمتها : الآية الكريمة :  
« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »  
( النساء : ٥٩ ) ، وبعبارة « أولى الأمر » ( فيما يقولون ) تشمل - فيمن -  
تشمله - الخلفاء .

٢ - أما عن الأحاديث النبوية : فهم يذكرون عن الرسول أنه قال :  
« من أطاعنى فقد أطاع الله ومن عصانى فقد عصى الله ، ومن يطع الأمير ففد  
أطاعنى ، ومن يعص الأمير فقد عصانى » (٢٢) .

٣ - الاجماع : هذا فى الواقع أهم دليل من الأدلة التبرعية التى  
يستند اليها أصحاب هذا الرأى القائل بوجوب قيام الخلافة ، فالدليلان  
السابقان ( المستندان الى بعض نصوص القرآن والحديث ) يعدان - كما هو  
بين وكما سنبين - على جانب كبير من الضعف .

ويتلخص هذا الدليل ( الثالث ) - فيما يقال - فى أن الصحابة قد  
اجمعوا بعد وفاة الرسول على إقامة خليفة ، ولقد بلغ من اهتمامهم بأمر إقامة

---

(٢١) وما يؤيد هذه الحجة ما ورد فى كتاب « المواقف » لمبدى الرحمن الابهى وشرح  
الجرجاني ح ٨ ص ٣٤٧ حيث يذكر أن بعض العلماء يرون أن للإمامة شروطاً قلما توجد فى  
كل عصر ، فإن أمانوا فإقدها لم يأتوا بالواجب ، وإن لم يقيموه فقد تركوا الواجب ، فالقول  
بوجوب نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين المحتتمين فيكون ممقلاً .

(٢٢) الاحكام السلطانية للماوردي ( المرجع السابق ) ص ٣ .  
ويقول الاستاذ المفتى الشيخ محمد بغيت المطيعي ( فى مؤلفه : « حقيقة الاسلام وأصول  
الحكم » طبعة عام ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م ) ص ٤٦ ، ٤٧ عن جذا الحديث أنه رواه أبو هريرة ،  
كما يذكر حديثاً آخر يؤيد وجهة النظر هذه .

«خليفة أن وجدناهم يؤجلون دفن الرسول الى ما بعد مبايعة الخليفة الجديد (أبي بكر)» (٢٣) .

### ثانياً - رأى الشيعة :

نبذة موجزة عن وجهة نظرهم بصدد الخلافة (٢٤) : الخلافة كما يرى الشيعة هي ميراث أدبي ، ثم تطورت الفكرة فيما بعد فقالوا ان الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض الى نظر الأمة ، بل هي ركن الدين وقاعدة الاسلام ، ولا يجوز لدبي اغفالها ولا تفويضها الى الأمة ، بل يجب عليه تعيين الامام لهم ويكون معصوما من الكيثر والصفاثر ، وان الامام عليا هو الذي عينه الرسول ، بناء على نصوص أحاديث يذكرها الشيعة وينسبون صدورها الى الرسول ، على أن غالبيتها - فيما يرى أهل السنة - مطعون في صحتها ، وباقياها مطعون في طريقة تفسيرها ( كما سنبين فيما بعد في المبحث الثاني ) .

ويرى الشيعة أن الاعتراف بالامام والطاعة له مما يعد جزءا من الايمان ، والامام ( أي الخليفة ) في نظر الشيعة لا يعد شخصا عاديا ، بل ان له مرتبة فوق البشر ، لأنه معصوم عن الخطأ ، ولأنه ورث علوم الرسول ، وقد علم الرسول عليا نوعي العلم ( علم الظاهر وعلم الباطن ) ، فعلمه باطن

---

(٢٣) الاحكام السلطانية للماوردى ( المرجع السابق ) ص ٣ - ومقدمة ابن خلدون ص ٢ ( المرجع السابق ) ص ٥٢٠ - وراجع السياسة الشرعية للامام الشافعي خلاف ص ٥٢ - ونظام الحكم في الاسلام - طبعة ١٩٦٢ م - ص ٢٢ للاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى حيث يستدل الى كتاب « المواقف » لمحمد الرحمن الايجي وشرح الجرجاني - وحقيقة الاسلام واصول الحكم للاستاذ المفتي الشيخ محمد باقر المجلسي حيث يقول - ص ٣٣ : « المخالفون محجوجون باجماع الصحابة والتابعين وغيرهم قبل ظهور الخلاف » ، ثم يقول - ص ٤٨ - « وحكم مثل هذا الاجماع ان يكون المجمع عليه عقيدة ويكون منكروه كافرا » .

(٢٤) لزيادة التفصيل راجع كتابنا مباني نظام الحكم في الاسلام ( والمراجع المشار اليها فيه ) ص ٥٠٥ - ٥١٦ من الطبعة الأولى ، وص ١٣٨ - ١٤٦ من الطبعة الثانية الموجزة لعام ٧٤٠ .

القرآن وظاهره (٢٥) ، وأطلعه على أسرار الكون وخفايا المغيبات ، ويعتقدون أن كل امام ورث هذه الثروة العلمية لمن بعده ، فالامام لديهم يعد أكبر معلم (٢٦) .

#### أدلة الشيعة :

يستدل الشيعة على حق الامام في الخلافة - فضلا عن حقه في الارث الادبي بناء على ما له من صلة القربى بالرسول - ببعض احاديث ينسبونها الى الرسول ، وهم يعتقدون بصحتها وصحة سندها ، وأهمها حديث « من كنت مولاه فعلى مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه » ، وكذلك حديث « أقضاكم على » ، « ولا معنى للامامة - فيما يقول ابن خلدون - الا القضاء بأحكام الله ، والمراد هو الحكم والقضاء » (٢٧) .

كما يستدلون بحديث ينسب الى الرسول أنه قال مخاطبا الامام علي : « أنت الخليفة بعدى » (٢٨) .

هذه الاحاديث جميعا مطعون في أمر صحتها ( كما سيأتى بيان ذلك في المبحث الثاني ) .

#### نظام الخلافة عند الشيعة :

يتبين مما تقدم أن نظام الخلافة عند الشيعة يقوم أولا على حق الارث ، أى أن يكون الخليفة من بيت آل الرسول ، ويقوم ثانيا على حق الرسول في

(٢٥) يفيد « بباطن القرآن » فيما نعتقد « تفسير الآيات المشابهات » التى هي موضوع خلاف كبير بين المفسرين ، ويقصد « بالمشابهات » : المحتملات أو غير البينة المعنى ، وهى الآيات المتعلقة بالصفات والأفعال المضافة إليه تعالى ، كقوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » - لزيادة التفصيل راجع كتابنا « مبادئ نظم الحكم فى الاسلام » ( الطبعة الأولى لعام ١٩٦٦ ) ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ حيث نعتقد - كمرجع - على كتاب « ابن تيمية » للاستاذ الشيخ أبى زهره - طبعة ١٩٥٨ - ص ٢٧٩ ، ٢٨٠ - وعلى تفسير الامام ابن كثير - طبعة المكتبة التجارية ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م - ص ٥ .

(٢٦) نجر الاسلام للاستاذ الكبير أحمد أمين - الطبعة الثانية عام ١٩٣٣ م - ص ٣١٨ حيث يشير الى مرجعه كتاب الملل والنحل للشهرستاني ، ومقدمة ابن خلدون .

(٢٧) مقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٥٢٧ ، ٥٢٨ .

(٢٨) « المسيرة فى علم الكلام » للعلامة الكمال بن الهمام - المكتوفى عام ٦٨١ هـ - ، وقد علق عليه الشيخ محمد محيى الدين عبد الحبيب - الأستاذ بالجامعة الازهرية - .

اختيار خليفته من آل بيته ، وأنه قد اختار الامام على ، بناء على تلك الأحاديث التي تنسب إليه ، وإن الامام ( أو الخليفة ) هو أكبر معلم ، لأنه ورث ثروة علمية عن الرسول الذى علمه إياها ، وهو ( الامام ) يقوم بتعليمها من يخلفه ، والامام لديهم معصوم ، فلا يجوز أن يسأل عن خطأ ، ولا أن ينسب خطأ إليه .

فإذا انتقل أصحاب المذهب الشيعى الى بيان من له حق الامامة بعد على الفيناهم وقد ذهب عنهم ما كان من اتفاق بينهم ، وذهبوا مذاهب وفرقا مختلفة أشهرها فرقتان : الامامية والزيدية (٢٩) .

حين يقول البعض ان نظام الخلافة لا يتسلم مع روح العصر فأنما يتصدون نظام الخلافة لدى أهل السنة ، فما هو كنه ذلك النظام ؟ .

#### نظام الخلافة عند أهل السنة :

يتلخص ذلك النظام فى خمسة أمور :

**أولاً :** فى شروط يجب توافرها فيمن لهم حق اختيار الخليفة .

**ولانياً :** طريقة اختياره .

**وثالثاً :** الشروط الواجب توافرها فيمن يختار خليفة .

**ورابعاً :** اختصاصاته ( أو سلطاته ) .

**وخامساً :** مسئوليته .

( أ ) فليما يتعلق بالشروط التى يجب توافرها فيمن لهم حق اختيار الخليفة ( أو مبايعته ) — وهو من يطلق عليهم « أهل الحل والعقد » (٣٠) فهى تشمل فيما يقول علماء المسلمين — ثلاثة أمور :

أولاً : « العدالة الجامعة لشروطها » — ويلاحظ أن المقصود هنا بالعدالة

---

(٢٩) لزيادة التفصيل فيما يتعلق بوجوه الخلاف بين الفرق المختلفة من الشيعة فى هذا المقام راجع كتابنا « مبادئ نظام الحكم فى الاسلام » — والمراجع المشار إليها فيه .  
(٣٠) الماوردى : « الأحكام السلطانية » ص ٥ — ومقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٥٢١ .



ليس معناها المعروف لنا في العصر الحديث ، وهو الذي يناقض الجور أو الظلم ،  
إنما يقصد بها الورع والتقوى (٣١) .

ثانيا : « العلم الذي يتوصل به الى معرفة من يستحق الامامة على  
الشروط المعتبرة فيها » أى معرفة من تتوافر فيهم شروط الخليفة ( التى سبأتى  
بيانها ) .

ثالثا : « الرأى والحكمة المؤديان الى اختيار من هو للامامة أصلح وبتدبير  
المصالح أقوم وأعرف » (٣٢) - ويقصد بذلك أن تكون لدى من له حق اختيار  
الخليفة الدراية بمن هو أصلح للامامة بين الأشخاص المرشحين لها ممن تتوافر  
فيهم شروطها ( كما قررها علماء المسلمين ) .

مما تقدم يتبين أن من لهم حق اختيار الخليفة ( أى مبايعته ) ليس عامة  
الشعب .

**ملحوظة : عن أهل الحل والعقد -** نلاحظ أن هذه الشروط التى  
يشترطونها فى أهل الحل والعقد - أى أصحاب الحق فى اختيار الخليفة  
( وهم من يطلق عليهم كذلك أهل الشورى ) شروط مرنة غير محددة ، ونجد  
بعض الفقهاء أراد تحديدها فقال بأنهم : « العلماء والرؤساء ووجوه  
الناس » (٣٣) - وإذا أمكن تحديد معنى كلمة « العلماء » بأنه يقصد بهم :  
من تتوافر فيهم الشروط المعروفة فى « المجتهد » ، فماذا يقصد على وجه  
الدقة « بالرؤساء » ومتى يمد الفرد من « وجوه الناس ؟ » - لقد كان الأوفق  
أن يقول الفقهاء : ان واجبا على الهيئة الحاكمة فى هذه الحالة أن تتدخل لتحديد

---

(٣١) راجع مقدمة ابن خلدون « ٢ ، ص ٥٢٢ حيث يقول : « لا خلاف فى انتفاء المدالة  
بفسق الخوارج من ارتكاب المحظورات وأمثالها ، وفى انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف » .  
(٣٢) الاحكام السلطانية للماوردى ص ٤ - والاحكام السلطانية لأبى يعلى الفراء - المرجع  
السابق - ص ٣ ، ٤ .

(٣٣) « المنهاج » للنووى شرح الرمل ج ٧ ص ١٢٠ .

#### **ملحوظة :**

نلاحظ أن الشروط التى تتطلب فى أهل الحل والعقد - أو أهل الشورى - تجتمع الى جانب  
صفات المعرفة والدراية صفات أخرى ذات صبغة أخلاقية كاشتراط المدالة ( أى التقوى والورع ) ،  
وفى ذلك مظهر من مظاهر سمو الشرع الإسلامى ، على أن هذه الشروط مما يتمتع مراعاتها فى  
هذا العصر .

عن طريق التشريع هذه الشروط تحديدا دقيقا ، فمثل هذا التحديد هو مما يختلف باختلاف ظروف الزمان والمكان .

**(ب) طريقة اختيار الخليفة :** يذكر علماء المسلمين القدامى - بصدد أساليب اختياره أن هنالك أسلوبين :

الأول : أن يتم اختيار الخليفة بواسطة أهل الحل والعقد أو « أهل الاختيار » كما يطلق عليهم أحيانا .

الثاني : أن يتم الاختيار بواسطة الاستخلاف ( أو ولاية العهد ) (٣٤) .

أما وقد انتهينا من الكلام عن الطريقة الأولى فإننا ننتقل الى الكلام عن الطريقة الثانية ولاية العهد ( أو الاستخلاف ) : ان الاجماع قد انعقد - فيما يقول علماء المسلمين - على أن الخلافة كما تثبت بمبايعة أهل الحل والعقد فهي تثبت كذلك عن طريق الاستخلاف ( أى ولاية العهد ) ، ودليل ذلك ( كما يقولون ) أن الخلافة ثبتت لعمر ، لأن الخليفة أبى بكر عهد بها اليه من بعده ، وذلك دون أن يتوقف ثبوت الخلافة لعمر على موافقة أهل الحل والعقد ، وقد أقر الصحابة ذلك (٣٥) .

**مزايا هذه الطريقة :** يرى بعض العلماء ( الامام ابن حزم ) أن هذه الطريقة تفضل ما عداها من طرق اختيار الخلفاء أو الولاة ، لأنها تحول دون اثاره الخلافات وحدوث المنازعات والمنافسات ، التي تثيرها طريقة الانتخاب ( أو المبايعة ) ، فاختيار عمر بن الخطاب انما تم بهذه الطريقة ( كما قدمنا ) ، وكذلك كان شأن عمر بن عبد العزيز الذى اشتهر بالعدل وانزهد ، وكان اعظم خلفاء بنى أمية ( اذ اختاره للخلافة سلفه سليمان بن عبد الملك ) (٣٦) .

---

(٣٤) الاحكام السلطانية للماوردي ص ٤ ، ٥ - الاحكام السلطانية لابن بطي ص ٩٨ - مقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٥٤٩ وما بعدها .

(٣٥) الاحكام السلطانية للماوردي ص ٤ ، ٥ ، ٨ ، ٩ - الاحكام السلطانية لابن بطي ص ٩ - مقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٥٥١ ، ٥٥٢ .

(٣٦) الفصل فى الملل والاعواء والنحل للامام ابن حزم - المرجع السابق - ج ٤ ص ١٦٩ .

هل يشترط رضا أهل الحل والعقد : يرى بعض علماء أهل البصرة وغيرهم أن رضا أهل الحل والعقد شرط لازم لانعقاد البيعة - في حالة ولاية العهد ( أو الاستخلاف ) - وذلك من أجل أن تصبح ملزمة للأمة ، لأن البيعة - كما يقولون - حتى يتعلق بهم فلم تلزمهم الا برضا أهل الاختيار منهم . على أن الرأي الصحيح - كما يقول الماوردي - أن البيعة تعد منعقدة دون حاجة الى موافقة أهل الحل والعقد ، لأن بيعة عمر لم تتوقف على رضا الصحابة (٣٧) .

**أسلوب ثالث لاختيار الخليفة :** هناك أسلوب آخر يذكره اذمام ابن حزم ، وهو - على حد تعبيره - « أن مات الامام ولم يمهّد الى أحد ، ويبادر رجس . مستحق للامامة فيدعو الى نفسه ولا منازع له ففرض اتباعه والاقتياد ببيعته والتزام امامته وطاعته ، كما فعل على بعد مقتل عثمان (٣٨) » .

**طالب الولاية لا يولي :** من المبادئ التي جاء بها الاسلام في هذا المقام - فيما يرى بعض العلماء - أن طالب الولاية لا يولي . ويذكر ذلك استنادا الى السنة ، فقد ورد في الصحيحين ( البخاري ومسلم ) عن الرسول : « أن قوما دخلوا عليه فسألوه ولاية ، فقال : « انا لا نولي أمرا هذا من طلبه » (٣٩) .

وحكمة ذلك - فيما يرى بعض العلماء - « أن طلاب الولايات لا سيما أعلاما وهي الامامة ، والحريصون عليها هم محبو السلطة للظلمة والتمتع . والتحكم في الناس ، وقد ظهر أنهم هم الذين أفسدوا أمر الأمة الاسلامية ، وأولهم من الجماعات بنو أمية ، وإن كان فيهم أفراد بل منهم رجل الرجال

---

(٣٧) الماوردي - المرجع السابق - ص ١٨ - وراجع كتاب « حياة الصحابة » تأليف العلامة الشيخ محمد يوسف - طبعة مجلس دائرة المعارف العشائية ببغداد - الدكن بالهند عام ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م الجزء الثاني ص ٢٠ حيث يقول : « ... وسمع بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ينخلون عيد الرحمن وعثمان على أبي بكر وشلوتهما به فدخلوا على أبي بكر فقال له قائل منهم : ما أنت قائل لربك اذا سألك عن استخلافك عمر علينا وقد ترى غلظته ، فقال أبو بكر أقوال : اللهم اني استخلفت عليهم خير أمك ... الخ » - ويظهر من ذلك بجلاء أن استخلاف أبي بكر لعمر لم يكن متوقفا على موافقة أهل الحل والعقد .

(٣٨) الفصل في الملل والأهواء والنحل - المرجع السابق - لابن حزم ج ٤ ص ١٦٩ ،

١٧٠ .

(٣٩) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية - الطبعة الثالثة ١٣٧٤ هـ -

١٩٥٥ م - .

وواحد الآحاد عمر بن عبد العزيز خامس الراشدين ، ولكنه لم يكن حريصاً على الإمامة « (٤٠) » .

(ج) الشروط الواجب توافرها في الخليفة : تتلخص هذه الشروط - فيما يقرها علماء المسلمين - فيما يلي :

أولاً : العدالة الجامعة لشروطها - ويقصد بالعدالة - كما قدمنا - الورع والتقوى ، وأما السبب الذي دعا الى اشتراط هذا الشرط في الخليفة « فلانه - كما يقول ابن خلدون - منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي ( أي العدالة ) شرط فيها ، فكان أولى باشتراطها فيه » (٤١) .

ثانياً : « العلم المؤدى الى الاجتهاد » ، أي أن تتوافر فيه الشروط المعروفة التي تشترط في المجتهد .

ثالثاً : « الرأي المفضى الى سياسة الرعية وتبدير المصالح » .  
رابعاً : « الشجاعة والنجدة المؤدية الى حماية البيضة » ( أي الدفاع عن الامة ) وجهاد العدو .

خامساً - سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض (٤٢) .

سادساً : القرشية - أي أنه يشترط في الخليفة أن يتصل نسبه بقریش ، وذلك - كما يقولون - لورود النص فيه ، وانعقاد الاجماع ، فان أباً بكر - كما يقولون - احتج في اجتماع السقيفة ( وهو الاجتماع الذي اختبر فيه خليفة ) على الأنصار ( الذين كانوا يابعوا زعيمهم سعد بن عبادة بالخلافة قبل حضور أبي بكر وعمر الى ذلك الاجتماع ) بقول الرسول : « الأئمة من قریش » ، قلما احتج عليهم أبو بكر بهذا الحديث رجعوا عن رأيهم .

---

(٤٠) الخلافة أو الإمامة النظمي للسيد محمد رشيد رضا - طبعة ١٣٤١ هـ - ١٩٢٢ م -

ص ٣٥ .

(٤١) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٤ - ومقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٥٢٢ .

(٤٢) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٤ - والأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء

ص ٦ .

وعن مبايعتهم لزعيمهم سعد بن عباد ، ثم بايعوا أبا بكر بالخلافة ، على أن  
ثمة خلافا بين العلماء حول اشتراط هذا الشرط (٤٣) .

مما تقدم يتبين أن الخليفة - فيما يرى العلماء - يجب أن تتوفر فيه  
صفات ومؤهلات ذات صبغة دينية وأخرى ذات صبغة سياسية تتطلبها مهام  
الحكم ، وذلك الى جانب شرط النسب القرشي والجمع بين ذلك كله يعد ضربا  
من ضروب المحال في هذا العصر ، أو بالأقل من متعذر الأمور وعسيرها ،  
وذلك فيما يرى أصحاب هذا الرأي المعارض لاتخاذ الشريعة مصدرا أساسيا  
للتشريع وبخاصة لتشريع الدستوري .

**اختصاصات ( أو سلطات ) الخليفة - للخليفة فيما يتعلق بمهامه**  
السياسية ( أى بشئون الحكم ) اختصاصات واسعة : فهو يجمع بين السلطات  
الثلاث ( التشريعية والتنفيذية والقضائية ) ، فالخلافة هي نيابة عن رسول الله  
لغى حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وذلك كان شأن الرسول ، وكذلك - كما  
يقولون - يجب أن يكون شأن الخلفاء ، فانه نظرا لما للخليفة من الرياسة  
العامة في الدولة الإسلامية نيابة عن الرسول كان حقا له - كما يقول علماء  
الفقه الاسلامي - أن يتولى كل أعمال الدولة وينفذ من الانظمة ما يراه كهيلا  
بتنفيذ ما عاهد الامة عليه لدى بيعته (٤٤) . وفي الحالات التي يوجد فيها

---

(٤٣) الماوردي ص ٤ - وراجع الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء ص ٤ حيث نجده  
يجعل هذا الشرط أول ما يجب أن يشترط في الخليفة من الشروط ، ونجده يعرف القرشي بأنه  
« هو من كان من ولد قريش بن بكر بن النضر دليل بني كنانة » وفي كناية سيرة ابن هشام  
« النضر بن كنانة : هو قريش - ويقول أبو يعلى ( ص ٤ ) : قال أحمد بن حنبل : لا يكون  
من غير قريش خليفة » ويقول ابن خلدون في مقدمته - ج ٢ ص ٥٢٣ - بأن قريشا استنبت  
أيضا لى اجتماع السقيفة الى قولهم : « بأن الرسول أوصانا بأن نحصن الى محسنكم ونتجاوز  
عن مسيئكم ، ولو كانت الامارة فيكم لم تكن الوصية بكم » ويضيف ابن خلدون : « وثبت  
أيضا في الصحيح : « لا يزال هذا الأمر في هذا الحى من قريش » - وراجع « السياسة الشرعية  
للإستاذ الشيخ خلاف - المراجع السابق - ص ٥٥ حيث يقول : يروى عن الرسول قسوله :  
« قموا قريشا ولا تتقدموها » .

(٤٤) « السلطات الثلاث في الاسلام » - بحث للإستاذ الشيخ خلاف مشهور بمجلة القانون  
والاقتصاد عدد مارس ١٩٣٦ ص ٤٥٩ .

نص ( من القرآن أو السنة ) فإن الخليفة مقيد به ، وكذلك هو مقيد باجماع المجتهدين ، وفي الحالات التي لا يوجد فيها نص ، ولا يوجد فيها اجماع ، فإن المرجع في هذه الحالة الى ما يصدره الخليفة من تشريع أو قرار (٤٥) .

والجمع بين هذه السلطات جميعا يعد في هذا العصر مفسدة للحكام ، ومفسدة لشئون الحكم ( فيما يقولون ) .

(هـ) **مسئولية الخليفة** : إذا كان رئيس الدولة في الأنظمة الديمقراطية يعد غير مسئول في بعضها ، في جميع الحالات ( كما هو شأن الأنظمة الملكية البرلمانية ) ، ويعد مسئولا في بعضها الآخر ( كما هو الشأن في الأنظمة الجمهورية ) ولكن في بعض الحالات (٤٦) ، فإن رئيس الدولة ( الخليفة أو الامام ) في الاسلام يعد مسئولا عن أعماله جميعا . هذه المسؤولية تنبئ عنها كثير من نصوص القرآن والسنة ، كما اعترف بها الخلفاء الراشدون .

١ - القرآن : يستفاد مبدأ المسؤولية من تلك النصوص التي تأمر بالطاعة لأولى الأمر ولكن بشرط اتباع احكام الشرع الاسلامي وعدم اتباع الاهواء ، كما في قوله تعالى : « ولا تطيعوا أمر المسرفين ، الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون » ، وكقوله : « ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا » ( الكهف : ٢٨ ) .

٢ - السنة : من تلك الأحاديث التي تقرر مبدأ مسؤولية ولاية الأمر قول الرسول : « ان الناس اذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده » ، وقوله : « لا طاعة في معصية ، انما الطاعة في المعروف » (٤٧) .

(٤٥) راجع للاستاذ الكبير الشيخ علي الخفيف : « محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء » ( طبعة ١٩٥٦ ) ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ حيث يذكر بسند الفترة التي أعقبت وفاة الرسول : « ان ما اختلفوا فيه قاله الخليفة أمره » - وراجع « السلطات الثلاث في الاسلام » - المرجع السابق - ص ٤٤١ حيث يشير الى الخلفاء بين من لهم سلطة التشريع في ذلك العهد .  
(٤٦) لزيادة التفصيل راجع كتابنا « القانون الدستوري والأنظمة السياسية » - الطبعة السادسة أو اية طبعة من الطبعات السابقة .  
(٤٧) راجع « السياسة الشرعية » للاستاذ الكبير الشيخ خلاف - طبعة القاهرة ١٣٥٠ هـ - ١٩٣١ م - ص ٢٧ ، ٢٨ - وراجع « نحو الدستور الاسلامي » للمودودي ص ٥٤ ، ٥٥ .

**عزل الخليفة :** لما تقدم وجدنا بعض العلماء يقررون أنه نظرا لأن الخليفة يعد بمثابة وكيل للأمة فهي لذلك تملك حق عزله (٤٨) .

خلاصة ما تقدم : أن الخلافة - كما ترسم لدى رجال الفقه الاسلامي صورتها - لا يستطيع في هذا العصر اقامتها ، ولا يتصور - في بلد يحكم حكما ديمقراطيا - قبولها أو استئناسها ، وفي النظام الديمقراطي يجب - كما هو معلوم - موافقة الشعب على نظام الحكم ، ذلك كله فيما يقوله ، أو يمكن أن يقول به بعض أصحاب هذا الرأي المعارض لاتخاذ الشريعة مصدرا أساسيا للدستور .

## - ٤ -

### الاعتراضات

**الموجهة الى عقوبات جرائم الحدود - وبخاصة حد السرقة وحد الحمر**

هذا هو الدليل الرابع الذي يقدمه أصحاب الرأي المعارض لاتخاذ الشريعة مصدرا أساسيا للتشريع بوجه عام ، وللتشريع الدستوري بوجه خاص...

وستتکلم أولا عن حد السرقة ، ثم حد الحمر ، فهذان الحدان هما أهم ما يذكر من الحدود في هذا المقام (٤٩) .

### ( ١ ) حد السرقة

يقولون انه وردت في القرآن آية معروفة شهيرة بصدد السرقة وهي

---

(٤٨) ذلك هو ما ذكره الاستاذ المفتي الشيخ محمد بغيت الطيبي - وكان ذلك نقلا عن كتاب « حقائق الاسلام وأباطيل خصومه » للاستاذ عباس العقاد ص ١٦٣ - وراجع في هذا المعنى للاستاذ الامام محمد عبيد : « الاسلام والنصرانية » - طبعة المنسار ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م - ص ٥٩ .

(٤٩) وأما حد الزنى فانه لم يثبت - في تاريخ الاسلام - ولا مرة واحدة بشهادة الشهود ونحو أربعة لابد أن يروا رأى العين - ذلك هو ما ذكره الاستاذ حسن البنا - المرشد العام الاسبق للاخوان المسلمين في كتيب له بعنوان « ضمتونا » ( من مطبوعات دار الكتاب العربي ) ص ١١ .

الآية : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله »  
( المائدة : ٣٨ ) .

والتفسير السائد المعروف لهذه الآية وهو الذي يفصح عنه ظاهر النص هو أن من يسرق ولو مرة واحدة فجزاؤه أن تقطع يده ، وهذا هو ما يطلق عليه « حد السرقة » (٥٠) .

#### ١٢٨٤

ومن الأمور المعزوفة التي لا سبيل إلى انكارها أن مثل هذا التفسير الذي يترتب عليه مثل هذا القطع ليد السارق - يعد في العصر الحديث - مما يثير الشعور العام ، كما يعد - فيما يرى الكثيرون - بمثابة أكبر عقبة تحول دون اتخاذ الشريعة الإسلامية أساسا للتشريع في الدول الإسلامية ، أو بالأقل بمثابة سلاح من أحد وأشد أسلحة الكفاح في يد خصوم الشريعة الإسلامية ، وبمثابة دليل أو مستند في أيديهم يستندون إليه للتدليل على عدم صلاحية أو ملائمة الشريعة لظروف العصر الحديث (٥١) .

فهم يرون أن مثل هذه العقوبة ( قطع اليد ) لا يستطيع تطبيقها في هذا العصر في الدول الإسلامية لا سيما أنه يوجد في غالبيتها - وبخاصة في الدول الكبرى منها - الكثيرون من غير المسلمين سواء كانوا من الأجانب أو

---

(٥٠) تعريف الحد - يعرف الفقهاء « الحد » بأنه عقوبة مقدرة تجب حقا لله تعالى ، أي أن الشارع يقدرها مقدما ولا يترك تقديرها لولي الأمر ، ويضد بما هو « حق الله تعالى » أنه يحس المجتمع . راجع « فلسفة العقوبة في الفقه الإسلامي » ( محاضرات ألقاها الأستاذ الكبير الشيخ محمد أبو زهرة بمعهد الدراسات العربية العالية - بالقاهرة ) طبعة سنة ١٩٦٣ م ص ٧١ ، ٧٢ .

(٥١) فلسفة العقوبة في الفقه الإسلامي - المرجع السابق - ص ٩٦ حيث يقول الأستاذ الشيخ أبو زهرة ص عقوبة قطع يد السارق : « وقد وجدنا أناسا يستغلون هذه العقوبة ويشتمون على الإسلام بها » .

وراجع « التفسير والمفسرون » للدكتور الشيخ محمد حسين الذهبي - طبعة ١٩٦٢ م ج ٣ ص ١٩٤ ، ١٩٥ حيث نجده ينقل عن مقال نشره أحد الكتاب ( ولم يشأ المؤلف ذكر اسمه ) بعنوان : « التشريع المصري وصلته بالفقه الإسلامي » - منشور بمجلة السياسة الأسبوعية ، العدد السادس من السنة السادسة - ٢٠ فبراير ١٩٣٧ م - قوله ( يصدد تلك الحدود وخاصة حد السرقة ) : « ويبقى بعد هذا في تلك الحدود ذلك الأمر الذي سنتمهه فيها ، ليبحث في حدوده وسكون فقد نصل فيه إلى تدليل تلك العقوبة التي تعوم في مسبيل الأخس بالتشريع الإسلامي . الخ » .



من المواطنين ، فهذا هو شأن الدول الإسلامية في هذا العصر ، اللهم الا اذا استثنينا منها عددا قليلا . ولا يمكن بداهة أن توقع هذه العقوبة على المسلمين وحدهم في بلدهم دون غيرهم من الأجانب ، أو من المواطنين غير المسلمين ، اذ يجب ألا يفوتنا أن الحدود وغيرها من العقوبات تطبق على المسلمين ، كما تطبق على غير المسلمين ( أهل الذمة ) ، على أساس أن لهم ما للمسلمين ، وعليهم ما عليهم (٥٢) .

### (ب) حد الخمر

وكذلك يعد ما يطالب به البعض من توقيع « الحد » على شارب الخمر - وهو الجلد - كتطبيق لما جاء في القرآن بصدد تحريم الخمر - في مقدمة الأسباب التي تحول دون اتخاذ الشريعة أساسا للتشريع في البلاد الإسلامية في هذا العصر ، نظرا لأن تطبيق هذا الحد ( وهو الجلد ) على شارب الخمر بعد أمرا عسيرا يكاد يبلغ من العسر حد الاستحالة في بلد به الكثيرون من الأجانب ، ومن المواطنين غير المسلمين ، ممن جرت عاداتهم على شرب الخمر والحدود وغيرها من العقوبات تطبق - كما قدمنا - على غير المسلمين كما تطبق على المسلمين (٥٣) .



(٥٢) راجع كتب : « أصول الفقه » ( للامام الكبير الشيخ محمد أبي زهرة ) - طبع دار الفكر العربي - ص ٣٤٨ .  
(٥٣) فيما يلى تلك الآيات القرآنية الثلاث التي تنطوى على ذلك التحريم ( للخمر ) الذي جاء تدريجيا كما هو معلوم :  
الآية الأولى : « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واليهما أكبر من نفعهما » .  
والآية الثانية : « يا أيها الذين آمنوا لا تقرّبوا الصلاة وأثم سكراني حتى تعلموا ما تقولون » .

والآية الثالثة : « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأصاب والاذلالم رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون » . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم متتهون » . - يفسد « بالأصاب » الاضنام ، و « الاذلالم » جمع « زلم » وهو السهم ، والمراد بها السهام المكتوبة التي كانوا يرمونها لمعرفة ما قسم لهم - و « رجس » أي قذر - راجع « المصحف المفسر » للاستاذ العلامة محمد فريد وجدي الجزء الأول ص ١٥٥ - وقد وضع هذا التفسير مستندا إياه من أقوال أهل السنة وأقطاب المفسرين .

### عدم المساواة بين المسلمين وغير المسلمين ( من أهل الامة )

انه اذا كان الاسلام قد جاء - فى ميدان المساواة - بأحكام لا تسمو عليها شريعة من الشرائع السماوية ، ولم يكن يدانيها - حين ظهوره - تشريع من التشريعات الوضعية ، فهدم الكثير من الأوضاع والمعادن المنافية للمساواة، مما كان سائدا فى الجاهلية ، الا أنه مما يعد مجافيا للحقيقة ، منافيا للواقع أن يقال بأن الاسلام يأخذ بمبدأ المساواة أمام القانون بمغزاه المفهوم المعلوم فى الفقه الدستورى الحديث ، حيث يسوى بين المواطنين دون تمييز أو تفرقة بينهم بسبب الدين .

حقا لقد اشتهر المسلمون ( لا سيما فى صدر الاسلام ) - كما يعترف المستشرقون - بالأخذ بمبادئ التسامح والعدالة مع غير المسلمين ( من أهل الامة ) نزولا على مبادئ العدالة والمساواة ( كما ستبين تفصيلا فيما بعد ) . ولكن ذلك لا يصلح مبررا ولا ينهض دليلا على أن الاسلام يأخذ بمبدأ « مساواة الأفراد أمام القانون » بمغزاه المعروف فى العصر الحديث .

فصلا لا يمكن انكاره أن غير المسلمين من رعايا الدولة الاسلامية - وهم من يطلق عليهم « أهل الامة » - لا يقفون الى جانب المسلمين موقف المساواة التامة ، وذلك فى دار الاسلام ( أو الدولة الاسلامية ) (٥٤) .

---

(٥٤) فإذا يقصد « بأهل الامة » ، ومتى يصح تسمية الدولة بأنها « دار اسلام » أو « دولة اسلامية » ؟

من هم أهل الامة ( أو اللميون ) ؟ - هم أهل الكتاب ( وكانوا عذبة من اليهود ، كما كانوا من النصارى ) . الذين يقيمون داخل حدود الدولة الاسلامية ، ويغرون لها بالولاء والخدمة والطاعة ، وقد سموا أهل فمة ، لأنهم منحروا ميثاق - أو معاهدة - حماية ويستمتعون بمساواة حقوق معينة ( وذلك على وجه التفصيل الذى سيأتى بيانه فى المبحث الثانى ) - راجع فى ذلك « التشريع الاسلامى لغير المسلمين » للاستاذ الشيخ عبد الله المراهى ص ٣٠ .  
أما ما يقصد بدار الاسلام ( أو الدولة الاسلامية ) : فان ذلك موضع خلاف بين علماء الفقه الاسلامى :

أ - يرى البعض أنه يشترط لذلك أن تطبق فى الدولة أحكام الاسلام ، وأن يعيش الناس آمناً .

راجع فى ذلك « السياسة الشرعية » للاستاذ الشيخ خلاف ص ٧٤ ، وابن القيم : أحكام

**مظاهر علم المساواة :** تتلخص أهم مظاهر عدم المساواة بين المسلمين وغير المسلمين من رعاية الدولة الإسلامية فيما يلي :

**أولاً :** فيما يتعلق بأعضاء الهيئات النيابية التشريعية ، وهم ممن يطلق عليهم « أهل الشورى » ، أو « أهل الحل والعقد » على حد تفسير علماء المسلمين ، فانهم يشملون « العلماء والرؤساء ووجوه الناس » (٥٥) - وليس لغير المسلمين في الدولة الإسلامية بين هؤلاء مكان . وذلك هو ما ذكره صراحة الامام محمد عبده حين قال ان « جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين هم الأمراء ( يقصد ولاية الاقاليم ) والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع اليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة » (٥٦) .

**ثانياً :** فيما يتعلق بالسلطة التنفيذية يجدر بنا أن نذكر أولاً أن علماء المسلمين يقسمون الوزراء الى نوعين : « وزراء تفويض » و « وزراء تنفيذ » .

**وزارة التفويض ،** يقصد بها أن يستوزر الخليفة من يعوض اليه تدبير الأمور برأيه ( أى برأى الوزير ) وامضامها على اجتهاده (٥٧) . فوزير التفويض يملك - كقاعدة عامة - مزاولة جميع سلطات الخليفة ، وله أن

---

أهل الفقه ( مطبعة جامعة دمشق ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م ) القسم الاول ص ٣٦٦ ، ومقدمة ابن خلدون ج ٢ - الطبعة الأولى - ص ٤٧٢ .

ب - ويكتفى البعض الآخر بتوافر الشرط الثانى : وهو سيادة الأمن والنظام فى بلد يدين غالبية يدين الاسلام - ويبدو لنا أن هذا هو الرأى الراجح بين الآراء .

راجع الكاسانى : « بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع » - طبة ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م - الجزء السابع ص ١٣٠ ، ١٣٨ وهو يذكر ان أبا حنيفة من هذا الرأى . ونجد الأستاذ الفنيخ أبا زهرة ( فى مؤلفه « الجريمة والعقوبة فى الفقه الاسلامى » ج ١ ص ٣٥٦ يرجع رأي أبى حنيفة ويلاحظ أن اصطلاح « دار الاسلام » - لى عرف علماء المسلمين - يضم جميع الاقاليم الإسلامية مهما تباعدت فيما بينها .

(٥٥) الدوى المتوفى ٦٧٦ هـ : المتبايع - الجزء السابع شرح الرنيل ص ٢٠ .

(٥٦) تفسير المأثر للسيد/محمد رشيد رضا ج ٥ ص ١٨٥ ، ١٨ .

(٥٧) الأحكام السطانية لأبى يعلى ص ١٢ ، والأحكام السطانية لآل دورى ص ٢٠ .

وراجع ص ٢٣ حيث يقول : « كل ما صرح من الامام صرح من الوزير الا ثلاثة أشياء . أحدها - ولاية المهد . والثانى أن للامام أن يستعفى الامة من الامامة وليس ذلك للوزير . والثالث أن للامام أن يزل من قلعه الوزير ، وليس للوزير أن يزل من قلعه الامام » .

يتصرف بصدها وفق رأيه واجتهاده ، كما كان شأن الوزير يحيى بن خالد البرمكي ، وولده جعفر في عهد الخليفة هارون الرشيد (٥٨) .

أما وزارة التنفيذ فهي توجد حين تقتصر مهمة الوزير على مجرد «تنفيذ» ما يأمر به الخليفة ، فالوزير في هذه الحالة لا يرم أمرا وفق رأيه واجتهاده (٥٩) .

أما وقد انتهينا من الكلام عن هذين النوعين من الوزراء فإننا ننتقل الآن الى بيان أن أهل الذمة اذا كان لهم أن يتولوا « وزارة التنفيذ » فليس لهم - فيما يرى علماء المسلمين - أن يتولوا « وزارة التفويض » . وترجع هذه التفرقة - كما يقول الماوردي - الى أربعة أسباب : « أحدها - على حد تعبيره - أنه يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم في المظالم ( أى الدعاوى. ضد رجال الحكم ، وليس ذلك لوزير التنفيذ . والثاني أنه يجوز لوزير التفويض أن يستبد ( يقصد يستأثر ) بتقليد الولاة ، وليس ذلك لوزير التنفيذ . والثالث أنه يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسيير الجيوش وتدير الحروب ، وليس ذلك لوزير التنفيذ . والرابع أنه يجوز لوزير التفويض أن يتصرف في أموال بيت المال بقبض ما يستحق له وبدفع ما يجب فيه ، وليس ذلك لوزير التنفيذ » (٦٠) .

**ثالثا :** أما فيما يتعلق بالقضاء فإنه اذا كان غير المسلم بجواز له أن يتولى القضاء في الدولة الاسلامية ، فإن حكمه انما يكون نافذا على أهل الذمة فحسب دون المسلمين ، وذلك لأن غير المسلم - كما يقولون - أهل لأن.

---

(٥٨) مما يذكر عن يحيى بن خالد البرمكي أن هارون الرشيد حين اتخذه وزيرا قال له : « قللتك أمر الرعية ، واخرجته من عنقي اليك ، فاحكم في ذلك ما ترى من الصواب ، واستعمل من رأيت ، وا عزل من رأيت واض من الأمور على ما ترى ، ثم دفع اليه خاتمه الخاص وسلمه خاتم الخلافة حتى صار بيده الحل والمقدش كل شئون الدولة » .

راجع فيما تقدم : « النظام الاسلانية » للاستاذين الدكتورين حسن ابراهيم حسن وعلى ابراهيم حسن - طبعة ١٩٣٩ ص ١٥١ .

(٥٩) الاحكام السلطانية للماوردي ص ٢٤ . ٢٥ - والاحكام السلطانية لابن يعلى لفرام ص ١٥ .

(٦٠) الاحكام السلطانية للماوردي ص ٢٥ .

يشهد في حق غير المسلمين ، فيكون أهلاً للقضاء بينهم ، لأن أهلية القضاء مستمدة من أهلية الشهادة ، وغير المسلم أهل لشهادتهم فيكون أهلاً لقضائهم (٦١) .

### المبحث الثاني

وجهات انظار أنصار الرأي القائل بصلاحيّة الشريعة  
كمصدر أساسي للدستور

### - ١ -

الرد على اتهام الشريعة الإسلامية بالجمود

كلمة عامة :

يقولون ان ذلك الجمود ليس من طبيعة الشريعة الإسلامية وخصائصها ، إنما كان نتيجة لما تقرر من قفل باب الاجتهاد منذ أواخر القرن الرابع الهجري ، وذلك لظروف خاصة بذلك العهد ، أما الشريعة فهي بالعكس من خصائص مصادرها المرونة لا سيما في الشؤون الدستورية ، أي فيما يتصل بنظام الحكم ، ومن طبيعتها القابلية للتطور ومسايرة مصالح الناس وحاجياتهم ، ولكن علماء الفقه الإسلامي نجدهم منذ ذلك الحين - اللهم الا اذا استثنينا القليلين - متأثرين بنزعة التقليد لكبار الأئمة ، لا يعملون في فتاويهم وآرائهم على مسايرة تلك المصالح ومراعاة تلك الحاجيات المتجددة المتغيرة المتطورة .

وبيانا لما قدمنا ندلى بما يلي :

### ١ ( نشأة نزعة الجمود ( أو التقليد ) :

بدأ عهد الجمود ( أو التقليد لكبار الأئمة ) وقفل باب الاجتهاد - كما قدمنا - منذ أواخر القرن الرابع الهجري وذلك بعد أن انتابت المسلمين منذ منتصف ذلك القرن الرابع بعض من العوامل السياسية والاجتماعية كان لها

---

(٦١) التشريع الإسلامي لعليّ المسلمين - المرجع السابق - للاستاذ الشيخ عبد الله المراغي

أسوأ الأثر في نهضتهم ونشاطهم الفكرى والفقهى .. وبيان ذلك أنه حين أخذت الدولة العباسية فى الضعف منذ منتصف القرن الرابع الهجرى ، الإجهاد (٢) .

أخذت تسود الفوضى ، فساد الفساد الذى عم كل شئ حتى الفقه ، وحتى القضاء ، إذ ولى القضاء من لم يكن موضعاً لثقة المتقاضين ، وتصدى للافتاء والاجتهاد من لم يصل الى مرتبة الفقهاء أو المجتهدين ، فكان من ذلك أن عمدوا فى أواخر القرن الرابع الهجرى الى اقفال باب الاجتهاد مستندين الى ادعاء الاجماع ، فوقفت حركة الاجتهاد ، واقتصر الفقهاء ( اللهم الا اذا استثنينا القليلين ) على تقليد ( أى اتباع ) الأئمة المجتهدين الكبار ( أبى حنيفة ومالك والشافعى وابن حنبل ) كما كان على رجال القضاء الأخذ بأراء هؤلاء الأئمة ، ومن ذلك يرى أنهم عاجلوا الفوضى والفساد بالجمود لا بالتنظيم القويم ، وحين تقطعت من الدولة الاسلامية أوصالها ، فأصبحت دولا عديدة عددها أخذ كل من الخلفاء ( أو السلاطين أو الملوك ) المسلمين بملذهب من مذاهب أولئك الأئمة فقرر الزام رجال القضاء والافتاء بالجمك أو الافتاء طبقاً لفقه ذلك المذهب (١) .

### (ب) الأسباب التى أدت الى توطيد نزعة الجمود :

نذكر فى مقدمة تلك الأسباب ما يلى :

١ - تقدير التلاميذ لأراء شيوخهم تقديراً كان من شأنه أن يدفع بهم الى اتباعهم فى الأصول ، ثم اتباعهم فى الفروع ، ثم انقلبت هذه النزعة عبر الأجيال من السلف الى الخلف حتى جاءت اليهود التى أصبح فيها ذلك التقليد ، أو بعبارة أخرى ذلك الجمود أمراً لا يعاب أو يستنكر على صاحبه ، ثم لما زال استنكار الجمود تلت هذه المرحلة مرحلة أخرى هى مرحلة استنكار

(١) أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى للأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف - الطبعة الخامسة ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م - ص ٣٣٧ - ٣٤٢ .

(٢) موسوعة الفقه الاسلامى - من مطبوعات جمعية الدراسات الاسلامية بالقاهرة - بإشراف الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة - طبعة ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م - ص ٦٤ .

٢ - ضيق أفق لدى بعض فقهاء المتأخرين جعلهم يقيمون من آراء كبار الأئمة « مذاهب » منفصلة ، منفصلة الأتباع ، ينتصر كل منهم لمذهبه (٣) ، وذلك رغم أن أولئك الأئمة كانوا ينهون عن ذلك التخصب لآرائهم والجمود عليها والوقوف عندها (٤) .

٣ - **نظرة التصوف العجمي** التي دخلت الى حياة المسلم ، فجعلته ينظر الى هذا العالم على أنه شر يجب البعد عنه ، بل يجب الهرب منه .  
ولقد كان الفيلسوف الكبير الدكتور محمد اقبال يمسح على تحريف المسلمين من نير سلطان ذلك التصوف العجمي ، والعمل على تأكيد صلة المسلم بالعالم الواقعي (٥) .

ومن الأمور البدئية أن مثل هذه الروح الصوفية المجمعية مما تحول دون الاتجاه نحو التطور والتجديد - هذه الروح ليست مما يتفق مع مبادئ الاسلام وتعاليمه التي تحض على السعي والعمل بل والجهاد ( كما سنبين ذلك تفصيلا في المبحث التالي أي الثالث ) .

٤ - **تخريب التتار لبغداد** - وكذلك يذكر في مقدمة تلك الأسباب - فيما يرى الدكتور الفيلسوف محمد اقبال - ما حدث من تخريب لبغداد ( وهي مركز الحياة الاسلامية ) على أيدي الفزاة من التتار في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي ( القرن السابع الهجري ) ، ولقد كان المؤرخون والمفكرون المسلمون يخشون ما قد يكون لذلك التخريب من آثار سيئة على مستقبل الاسلام ، فكان طبيعيا في مثل ذلك العصر من عصور الانحلال السياسي أن تأخذ رجال الفكر من المحافظين الحشمية من حدوث انحلال آخر ، فولوا وجوههم وجهودهم شطر هدف واحد : هو أن يحتفظوا بنظامهم

---

(٣) « المذاهب الفقهية » للاستاذ الدكتور عبد الحليم محمود . مقال منشور بمجلة منبر الاسلام عدد ذي الحجة ١٣٩٢ - يناير ١٩٧٣ م ص ١٥ .

(٤) راجع : « تاريخ التشريع الاسلامي » للشيخ محمد الخضرى بك ص ٣٢٨ ، ٣٣٩ - وراجع « التفسير والمفسرون » للاستاذ الشيخ محمد حسين الذهبي ج ٢ - طبعة ١٩٦٢ م - ص ٩٨ - ١٠١ وسوف نعود الى بيان هذه النقطة تفصيلا في المبحث الثالث .

(٥) راجع تحديد التفكير الديني في الاسلام للدكتور محمد اقبال - تمريب الاستاذ عباس محمود - طبعة ١٩٥٥ م - .

«الاجتماعي والفكري وأن يبعدوا عنه كل ما يمس به أو يغير منه ، اعتقادا منهم - وهم في هذا الاعتقاد على جانب من الصواب - بأن في الإبقاء على هذا النظام اتقاء - الى حد ما - لآثار الانحلال . ولكن فاتهم - كما يقول بحق الدكتور اقبال - « ان مصير شعب من الشعوب لا يستند الى دعامة النظام بمقدار ما يستند الى قيمة الأفراد وقوتهم ، والجماعة التي بسود ويزيد فيها التنظيم الى حد الافراط تضعف فيها شخصية الفرد حتى ليكاد يفقد روحه وتصل شخصيته الى حد الفناء » (٦) .

٥ - **حرم الحكام على أن يكون القضاة من مذهب معين ( من المذاهب الأربعة )** - وكذلك كان من أسباب ذيوع ذلك التقليد ( أو الجمود ) ما كان عليه الحكام من الحرص على أن يكون القضاة من مذهب معين ، فكان القضاة من مذهب أبى حنيفة في العراق ، ومن مذهب مالك في الأندلس والمغرب ، وهكذا كان القضاة في أحكامه جامدا مقلدا لا مجتهدا ، وكان رجال القضاة قبل ذيوع المذاهب - بالعكس - من المجتهدين (مثل شريح وابن شبرمة) (٧) .

٦ - **وحين انتقلت الخلافة الى آل عثمان في تركيا كان علماء الدين المسيطرين على زمام تعليم الأمة الاسلامية ( أى كافة المسلمين ) ، فاذا بنسأ نجدهم لا يسمحون للأفكار الجديدة أن تقترب من ذلك التعليم ، فأدى ذلك بالجمود الى أن يسود ، أو بعبارة أصح : الى أن تتوطد سيادته ، الأمر الذي أدى للمصاهد الاسلامية في القرن التاسع عشر الى أن تظل على الحال التي كانت عليه في القرن الثالث عشر (٨) .**

(٦) تجديد التفكير الديني للدكتور اقبال - المرجع السابق - ص ١٧٣ ، ١٧٤ .

(٧) موسوعة الفقه الاسلامي . الجزء الاول - المرجع السابق - ص ٦٤ .

(٨) ولم تقتصر نزعة هذا الجمود على تركيا ، بل شملت العالم الاسلامي ، كما انها لم تقتصر على العلوم الدينية ، بل شملت الفنون والآداب والتاريخ ومناهج التعليم . راجع « صراع الشرق والغرب في تركيا » محاضرات ألقها الكاتبة التركية الكبيرة خالدة أديب باللغة الانجليزية في الجامعة المليية الاسلامية بعنوان **Conflict of East & West in Turkey** وكان ذلك نقلا عن كتاب الاستاذ السيد أبى الحسن الندوي ( عضو المجمع العلمي العربي بدمشق ) : « ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين » - طبعة بيروت - ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م - ص ١٥٠ ، ١٥١ .



كما وجدنا أن القانون المدني الذى طبق هنالك ( فى تركيا ) فى عهد الخلافة العثمانية كان عبارة عن تقنين للمذهب الامام أبى حنيفة ، ولقد طبق منذ عام ١٨٦٩ على رعايا تلك الامبراطورية العثمانية سواء كانوا من المسلمين أو غير المسلمين ، وظل مطبقا على بعض أجزاء تلك الامبراطورية ( مثل سوريا ولبنان ) حتى بعد أن زالت عنها السيادة العثمانية وخضعت تحت نير الاستعمار ( « الانتداب » ) الفرنسى ، وذلك حتى أدخلت تعديلات جديدة على التشريع هناك عام ١٩٣٢ (٩) .

وفى مصر سار العمل لدينا على الأخذ بفقهاء المذهب الحنفى وحده حتى سنة ١٩٢٠ فى قضاء المحاكم الشرعية ( فى مسائل الأحوال الشخصية والوقف والحكر ) وفى الافتاء ثم أدخلت على هذا المذهب بعض تعديلات مقتبسة من فقه المذاهب الأخرى (١٠) .

#### خلاصة ما تقدم :

أن الجُمُود لم يكن صادرا عن الشريعة ذاتها ، ولم يكن صفة من صفاتها ، إنما كان مصدرا بعض رجالها ، وبعض الظروف التاريخية التى أحاطت بها وبتطبيقها ، أو بممارسة أخرى كانت بعض عوامل خارجة عنها ، بل خارجة عليها ، أما الشريعة ذاتها فإن من طبيعة مصادرها المرونة لا الجُمُود ، ومسيرة مصالح الناس وحاجياتهم فى مختلف الأزمنة والأمكنة ( وذلك على وجه التفصيل الذى لا نرى الأوفق أن يكون هنا مكانه ، بل أنه يكون فى المبحث التالى بيانه ) .



(٩) راجع تقرير الاستاذ الحميد على بدوى الى مؤتمر القانون بلاماي عام ١٩٣١ م .

منشور بمجلة القانون والاقتصاد ( عدد يناير ١٩٣٣ م ) ص ٢٣ .

(١٠) المدخل فى التشرىء بالفقه الاسلامى للاستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبى - رئيس .

قسم الشريعة الاسبى بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية - الطبعة الثانية ١٩٥٩ م - ص ٩٧ - .

### الرد على الراى القائل بأن الاسلام دين فحسب

اصحاب هذا الراى الذين يقومون بذلك الرد هم أولئك الذين يقولون  
إن الاسلام دين ودولة • وهم يستندون الى ما يلى من الأدلة :

#### ١ - الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة :

يرى أصحاب هذا الراى أن الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة هو اصل  
من أصول الاسلام ، أو بمعبارة أخرى أنه لا عزلة بين الدين والدنيا ،  
والاسلام لا يوجب على الأفراد حياة تقشف الزهاد ، وقد وردت فى ذلك  
الكثير من الآيات القرآنية منها الآية الكريمة : « ولا تنس نصيبك من الدنيا »  
( القصص : ٧٧ ) كما أن الاسلام أباح لأهله التجميل بأنواع الزينة :  
« يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه  
لا يحب المسرفين » ( الأعراف : ٣١ ) • وقال تعالى : « ليس البر أن تولوا  
وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر  
والملائكة والكتاب والنبين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى  
والمساكين وابن السبيل » ( البقرة : ١٧٧ ) •

ومن الماثور المشهور عن الرسول قوله لسعد بن أبى وقاص حين كان  
مريضاً واستشار الرسول فيما كان يريد من التصديق بثلاثى ماله : « الثلث ،  
والثلث كثير ، انك ان تذر وريثك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون  
الناس » (١١) •

#### ٢ - دين ودولة :

( أ ) اذا كان الاسلام لا يعنى فحسب بشئون الآخرة ، وانما يعنى كذلك  
بشئون الدنيا ، فقد كان طبيعياً أن يعنى بشئون الدولة الى جانب عنايته

---

(١١) « الاسلام والنصرانية » للأستاذ الامام الشيخ محمد عبده - الطبعة الثامنة - اصدرتها  
دار المنار عام ١٣٧٣ هـ - ص ٧٠ ، ٧١ حيث يشيخ الى ما تقدم : « السعى الى صلاة الجمعة  
واجب الا اذا كان وحل غزير أو مطر كثير أو ما يوجب تمباً ومشقة فيسقط » •

بشئون الدين ، فلقد جاء الاسلام بشريعة اى بعدة احكام قانونية تنظم شئون الحياة الدنيا ( من احكام مدنية وجنائية واحوال شخصية ٥٠ الخ ) ، لذلك كان طبيعيا أن يعنى باقامة دولة وحكومة تعنى بتنفيذ تلك الاحكام القانونية ، ولقد قال تعالى : « افحكم الجاهلية يبغون ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون » (١٢) ( المائدة : ٥٠ ) .

(ب) ومما تشمله تلك الشريعة ( أو الاحكام القانونية ) التى جاء بها الاسلام بعض قواعد أو مبادئ عامة تتعلق بشئون الحكم ، تصلح لكل زمان ومكان ، كمبادئ الشورى والحرية والمساواة والعدالة والتعاون ٥٠ الخ .

ومن الآيات القرآنية الدالة على أن الاسلام يعنى بشئون الحكم قوله تعالى مخاطبا الرسول : « وشاورهم فى الأمر » ( آل عمران : ١٥٩ ) ، وقوله : « انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » ( النساء : ١٠٥ ) ، وقوله : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » (١٣) ( النساء : ٦٥ ) .

(ج) واذا نحن رجعنا الى التاريخ فائنا نجد أن الرسول بعد أن هاجر الى المدينة قام فعلا بتأسيس دولة . حقا لقد بدأ الرسول بمكة هاديا وبشيرا ونذيرا ، فكان الرسول بمكة رسولا فحسب ، ولكنه بعد أن انتقل الى المدينة أصبح كذلك رئيس دولة ، فلم يكن صحيحا ما ذكره البعض من أن أبا بكر كان المؤسس الأول للدولة الاسلامية ، فالواقع أن ما عمله أبو بكر ومن تبعه من الخلفاء إنما كان العمل على توسيع نطاق دولة سبق انشاؤها ، فرغم ما كانت عليه الحكومة من البساطة فى عهد الرسول بالمدينة الا أنها

---

(١٢) راجع للاستاذ السيد محمد الطاهر بن عاشور ( مفتى المالكية بالديار التونسية ) كتابه : « نقد على لكتاب الاسلام وأصول الحكم » - طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ ، ص ٢٥ حيث يقول : « كيف يستقيم أن يكون الاسلام شريعة ثم لا تكون له حكومة تففذ تلك الشريعة » .

(١٣) راجع فى تفصيلات موضوع مبادئ نظام الحكم أو النظام الدستورى فى الاسلام كتابنا « مبادئ نظام الحكم فى الاسلام » - مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة » - طبعة ١٩٦٦ ، أو الطبعة الثانية ( المرجزة ) لعام ١٩٧٤ .

كانت دولة مستوفية جميع أركانها كما كان شأن دولة مدينة أثينا Cité d'Athènes أو دولة مدينة اسبرطة في الأزمنة القديمة ، أو دولة مدينة جنوا أو البندقية في العصور الوسطى ، فلقد كان الرسول يعتبر المؤمنين برسالته ( أى المسلمين ) أنهم يكونون أمة ، وكان هو حاكمهم وقاضيههم وقائدهم ، كما كان يقوم بمهام السلطة التشريعية . ولقد وضع الرسول الخطوط العريضة لدولة اسلامية من نظام للضرائب ونظام قانوني ، وأنظمة ادارية وعسكرية . . . الخ . وكانت تنطوي هذه الأنظمة على نواة أو جذور تطورها وملامتها مع ظروف البيئة المتغيرة ( وذلك على هدى مبادئ شرعية سنتولى بيانها تفصيلا في المبحث الثالث ) ، وكان ما يصدره الرسول من تعليمات وأوامر وأحكام تنطوي على جزاءات دينوية عاجلة لا مجرد تهديدات بجزاءات في الآخرة ، وكان لديه أعوان اداريون .

الخلاصة : أنه كان فعلا حاكمة كما كان رسولا (١٤) .

( د ) ويقولون : ان كثيرين من الباحثين الغربيين ومن المستشرقين الذين بحثوا هذا الموضوع قد انتهت بهم بحوثهم الى هذا الرأي القائل بأن الاسلام دين ودولة ، وأن الرسول لم يكن فحسب رسولا ، انما كان كذلك حاكما ورئيسا لدولة (١٥) .

(١٤) راجع تاريخ الطبرى ج ٣ ص ٢١٤ ، وتاريخ التمدن الاسلامى للمؤرخ الاسناد جوبى زيدان ج ٤ ص ١٧٩ - ورسالة الدكتوراه للاستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهورى بعنوان *Le Califat* الخلافة ( وهى رسالة قدمت الى كلية الحقوق بجامعة ليون عام ١٩٢٦ ص ٤٦ ، ٤٧ - وراجع للاستاذين الدكتور حسن ابراهيم حسن وعق ابراهيم حسن كتاب « النظام الاسلامية » - الطبعة الاولى لسنة ١٩٣٩ م - ص ١٩ حيث يشرح المؤلفان الى انه « كانت حكومة الرسول حكومة دينية » .

(١٥) راجع *The Caliphate* ( الخلافة ) لسير ارنولد T. Arnold طبعة لندن ١٩٢٤ ص - ٣٠ حيث يقول : « ان الرسول كان رئيسا للدولة ورئيسا دينيا فقد كان هو الذى يهيمن على السلطة السياسية ، كما يقوم بمهام السلطة التشريعية وبهمة القضاء الخ » - وراجع « النظريات السياسية الاسلامية » للدكتور محمد ضياء الدين الرئيس - الطبعة الثانية ١٩٥٧ م - ص ١٨ ، ١٩ حيث ينقل آراء فى هذا المعنى لطائفة من علماء المستشرقين تكتفى هنا بأن ننقل عنه ما ذكره عن الاستاذ ستروثمان R. Strothmann

انه كتب يقول : « الاسلام ظاهرة دينية ، سياسية ، اذ ان مؤسسه كان نبيا ، وكان سياسيا حكيما أو رجل دولة » - وما ذكره عن الاستاذ Gibb فى مؤلفه *Muhammedanism* طبعة ١٩٤٩ ص ٣ حيث يقول : « ان الاسلام لم يكن مجرد عقائد دينية ، وانما استوجب اقامة مجتمع مستقل له أسلوبه المميز فى الحكم ، وله قوانينه وأنظمه الخاصة به » .

(هـ) بل ان الأستاذ على عبد الرازق ذاته ( زعيم الرأى القائل بأن الاسلام دين فحسب ) قد اعترف فى بعض المواضع من مؤلفه برأى معارضيه الذين يقولون : ان الرسول لم يكن فحسب رسولا ، بل كان كذلك حاكما ، حيث قال ما نصه : « كان سلطان النبى صلى الله عليه وسلم بمقتضى رسالته سلطانا عاما ، وأمره فى المسلمين مطاعا وحكمه شاملا ، فلا شيء مما تمتد اليه يد الحكم الا وقد شمله سلطان النبى ... الخ » (١٦) .

### ٣ - نقض أدلة أصحاب الرأى القائل بأن الاسلام دين فحسب ( وبخاصة . أدلة الأستاذ على عبد الرازق ) :

**تمهيد :** الأدلة التى قدمها أصحاب هذا الرأى الثانى ( القائل بأن الاسلام دين ودولة ) وانتهينا الآن من ذكرها ، ينطوى بعضها - كما هو بين - على نقد ، بل وعلى نقض لبعض الأدلة التى قدمها أصحاب الرأى الأول . ( القائل بأن الاسلام دين فحسب ) \* على أن هناك أدلة أخرى لذلك الرأى ( الأول ) لم نشر الى ما قدمه أصحاب الرأى الثانى من رد عليها ونقض لها . ذلك ما نرى الآن هنا مكانه ويبانه . ويجدر بنا أولا أن نوجه الأنظار الى أن هذا الرد أو النقض إنما يوجه هنا فى الواقع ( اللهم الا أقله ) الى مؤلف الأستاذ على عبد الرازق (١٧) .

---

(١٦) راجع كتابه : الاسلام وأصول الحكم ص ٦٨ - وبذلك فانه يبدو لنا أن الاستاذ المؤلف قد ناقض نفسه بنفسه ، ولا يرفعه من حوة هذا التناقض أنه استدرك فيما بعد - ص ٦٩ - . وقال : « تلك زعامة الدعوة الصادقة الى الله وإبلاغ رسالته ، لا زعامة الملك ، انها رسالة دين وحكم النبوة لا حكم السلاطين » ، فذلك الاستدراك - فيما يبدو لنا - لا ينل عن الرسول أنه كان حاكما ، إنما ينل فحسب عن حكمه أن له صفة حكم الملوك والسلاطين الآخرين المعروفين . فى ذلك الزمان بالاستعداد والظنيان ، حتى أن الله تعالى قال فيهم : « ان الملوك اذا دخلوا قرية أفسدها وجعلوا أعزة أهلها أذلة » .

(١٧) يلاحظ أنه على اثر صدور كتاب الاستاذ عبد الرازق صدر فى عام صدوره ( أى عام ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م ) بعض مؤلفات لبعض كبار العلماء فى الرد عليه ، نذكر فى مقدمتها : « نقض كنب الاسلام وأصول الحكم » للاستاذ الأكبر الشيخ محمد الخضر حسين شيخ الجامع الأزهر فى بداية عهد ثورة ٢٣ يوليو فى مصر - وقد صدر هذا الكتاب حين كان هذا العالم العظيم أحد مدرسى جامع الزيتونة فى تونس عام ١٩٢٥ م ، وكان كتابه خير ما كتب فى هذا الموضوع من المؤلفات ، ورغم أن كتابه كان اصغرها حججا وهذا ، الا أنه كان أكبرها علما وقدرًا وأدبها وأرفعها وأعظمها أسلوبا - ونذكر كذلك من تلك المؤلفات كتاب « حقيقة الاسلام وأصوله »

## قولا - الآيات القرآنية :

الآيات التي يستند اليها الأستاذ على عبد الرازق وأصحابها : « وما أرسلناك عليهم وكيلًا » ( الاسراء : ٥٤ ) ، والآية « وما أرسلناك الا مبشرا ونذيرا » ( الاسراء : ١٠٥ ) ، والآية : « فذكر انما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر » ( الفاشية : ٢١ ، ٢٢ ) الخ ، هذه الآيات انما نزلت بمكة ، ومعلوم أن العمل على انشاء دولة لم يكن بمكة ( حيث كان الرسول رسولا فحسب يقتصر عمله على مجرد نشر دعوته ) ، انما كان انشاء الدولة بالمدينة بعد أن هاجر الرسول اليها(١٨) .

ويقولون : انه كان مما يقضى به واجب الأستاذ عبد الرازق - اذ يستند الى تلك الآيات القرآنية - أن يفسرها على ضوء أسباب نزولها والظروف التي أحاطت بها ، فلما كانت هذه الآيات قد نزلت بمكة حيث كان الرسول يعانى الكثير من اعراض المشركين عنه ومن ايذائهم له ولائباعه من المؤمنين ، فقد كان يقصد بهذه الآيات ( كما يقول الأستاذ الكبير الشيخ الحضر حسين ) مواساة الرسول وتذكيره ببيان مهمته في ذلك الحين وهى مجرد البلاغ والانداز(١٩) . ثم ان هذه الآيات انما تنفى أن يكون الرسول وكيلًا

---

= الحكم « للاستاذ الشيخ محمد يغيث المطيعي ( مفتي الديار المصرية في ذلك الحين ) ، وكتاب : « نقد علمي لكتاب الاسلام وأصول الحكم » للاستاذ السيد محمد الطاهر بن عاشور - مفتي المالكية بالديار التونسية - وهذه المؤلفات هي أهم المراجع التي رجعنا اليها في هذه النبتة .

(١٨) يقول الاستاذ الاكبر الشيخ الحضر حسين ( في مؤلفه ص ١٧٠ ) : « الآيات التي سردتها المؤلف - يقصد الاستاذ عبد الرازق - كلها من سور مكية ما عدا الآية : « ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا » فانها من سورة النساء وهى مدنية - يقصد نزلت بعد هجرة الرسول الى المدينة - وقد عرفت أن الجهاد شرع بعد أن قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة نحو ستة فيجوز أن تكون هذه الآية نزلت قبل فرض الجهاد . قال ابن جرير الطبري في تفسيره ج ٥ ص ١١٢ : « ونزلت هذه الآية فيما ذكر قبل أن يؤمر بالجهاد » . ثم ان هذه الآية - كما يقول الاستاذ المفتي الشيخ يغيث المطيعي ( في مؤلفه ص ٢١٣ ) انما نزلت في المنافقين الذين يظهرون الايمان والاسلام ، ويبطنون الكفر ، والمقصود بقوله تعالى : « وما أرسلناك عليهم حفيظا » أى ما أرسلناك حفيظا على هؤلاء المشركين مهيننا تحفظ أعصابهم عليهم وتحاسبهم وتجازيهم . الخ .

(١٩) مؤلف الاستاذ الاكبر الشيخ الحضر حسين - المرجع السابق - ص ١٧٠ .

أو مسيطرا على الذين أبوا قبول دعوته من المشركين لا على من آمن به من المسلمين (٢٠) .

### ثانيا - الأحاديث النبوية :

( أ ) أما عن الحديث الذى يستند إليه الأستاذ عبد الرازق وفيه يقول الرسول للرجل الذى أخذته الرعدة لدى المثلث أمامه : « هون عليك فانى لست بملك ولا جبار » ، فانما يقصد بذلك أن الرسول ليس ملكا ولا جبارا كالمملوك الذين يعرفهم ذلك الرجل ويهرّبهم ويخشى سطوتهم وجبروتهم ، فالرسول انما يقصد به تهدة ذلك الرجل وإزالة الخوف عنه (٢١) .

(ب) أما عن الحديث الذى يستند الأستاذ عبد الرازق إليه : « أنتم أعلم بشئون ديناكم » . فقد ورد فى تأييد النخل ( كما قمنا ) ، وكان الرسول قد أمر سائليه عن تأييده ألا يؤبروه فتركوا تأييده ، فترتب على ذلك أن فسد الثمر وأصبح شبيصا ، فلما ذكروا ذلك للرسول قال لهم : « أنتم أعلم بشئون ديناكم » أى أنه لم يرسل ليبيين للناس كيف وفى أى وقت يزرعون أو متى يؤبرون النخل أو لا يؤبرونه ، الى غير ذلك من الأمور الدنيوية التى يعرفها الناس بالتجربة (٢٢) .

فهذا الحديث لا موضع له فى الواقع فى هذا المقام ، وبعبارة أخرى أنه لا مكان له فى مقام الاستدلال على أن الرسول لم تكن له ولاية الحكم .

ثالثا : أما ما ذكره الأستاذ عبد الرازق من أن الرسول اذ صصح أن من مهامه انشاء دولة لكان عين أحدا يخلفه من بعده ولما كان « يترك أمر تلك

(٢٠) راجع مؤلف الاستاذ المفتى السيد محمد الطاهر بن عاشور - المرجع السابق - ص ٢٠ ويقول الاستاذ المفتى الشيخ بخيت - فى مؤلفه ص ٣١٣ - فى تفسير كلمة « وكيل » فى الآية القرآنية « قل لست عليهم بوكيل » أى بموكل فوض أمركم الى أحفظ أعمالكم لا جازيكم بها يوم القيامة ، والله تعالى هو المحلولى . ويلاحظ أن خطابه تعالى موجه هنا الى المشركين ( كما قمنا ) .

(٢١) مؤلف الاستاذ المفتى الشيخ بخيت ص ٣٤٣ - ومؤلف الاستاذ الاكبر الشيخ الصغير حسيني ص ١٧٦ .

(٢٢) راجع مؤلف الشيخ بخيت - المرجع السابق - ص ٣٥٧ .

الدولة مبهما على المسلمين ليرجعوا سريعا من بعده حيارى يضرب بعضهم رقاب بعض ، على حد تعبير الأستاذ عبد الرزاق (٢٣) ، فيردون على ذلك بأن الحكمة التي دعت الرسول الى عدم تعيين من يخلفه انما ترجع الى رغبته في افهام المسلمين بأن أمر اختيار الخليفة موكول اليهم (٢٤) . على أن الرسول — فيما يذكر عنه بعض المؤرخين وفيما يروى عن السيدة عائشة — كان قد هم أن يكتب الى أبي بكر كتابا يستخلفه فيه ، لولا أن عاجلته يد المنون فامتدت اليه قبل أن تمتد يده الى القلم لكتابة ذلك الخطاب (٢٥) .

أما ما ذكره الأستاذ عبد الرزاق من « أن الرسول ترك أمر الدولة مبهما على المسلمين وأنهم رجعوا سريعا بعد وفاته يضرب بعضهم رقاب بعض » فهذا غير صحيح ، « فما هي الا مناقشة دارت بينهم في سقيفة بني ساعدة ( كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ الخضر حسين ) وسرعان ما طوى بساطها على وفاق وسلام » (٢٦) .

وأما : أما ما ذكره الأستاذ عبد الرزاق من أنه اذا كان معقولا أن يؤخذ العالم كله بدين واحد ، فليس معقولا أن تسيطر عليه حكومة واحدة ، عالمية ، فيردون على ذلك بأنه لا الرسول ولا فقهاء المسلمين نادوا بسيطرة

١

(٢٣) الإسلام وأصول الحكم للأستاذ على عبد الرزاق ص ٨٧ .

(٢٤) راجع مؤلف الشيخ الخضر حسين ص ٢٠٥ .

(٢٥) ذلك هو ما ورد في صحيح مسلم وغيره كما يقول العلامة الكمال بن الهمام في كتابه

« المسيرة في علم الكلام ص ٦٤ » ٢

• وإلى ذلك أشار الشيخ بخيت في مؤلفه ص ٣٨٧ — حيث يقول : « ... ان الخبر قد جاء من الطرق الثابتة أن رسول الله قال لعائشة في مرضه الذي توفي فيه : لقد هممت أن أبعث الى أبيك وأخيك فأكتب كتابا وأعهد عهدا لكي لا يقول قائل أما أخى ويأبى الله والليبيون الا أيا بكر . قال ابن حزم فهذا نص جلي على استخلافه عليه الصلاة والسلام أيا بكر على ولاية الامة » .

(٢٦) راجع مؤلف الأستاذ الشيخ الخضر حسين — ص ٢٠٥ — حيث يضيف الى ما تقدم قوله : « فان كان المؤلف ( يقصد الأستاذ عبد الرزاق ) يلوح الى قتال أبي بكر لأهل الردة ، فأولئك قوم نزلت بهم ضلالة أو استحوذت عليهم جهالة ، ولو نص النبي صلى الله عليه وسلم على امامة أبي بكر للنازع أولئك الضالون أو الجاملون في صحة ما يروى لهم عن رسول الله ، ثم لم يمدحوا مخالفة يتعلمون بها من عهدة ماقرضه عليهم النصوص الصريحة ، وكتاب «الإسلام وأصول الحكم على ما تقول شهيد » .



حكومة واحدة على العالم ، فأحكام الشريعة - في غير مسائل المعتقدات والعبادات - تجرى ( كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ الخضر حسين ) بحسب اختلاف الزمان والمكان ، ومن القواعد المقررة في الشريعة قاعدة « رعاية المصالح المرسلة » وقاعدة « العادة محكمة » وقاعدة « سد الذرائع » وقاعدة « المشقة تجلب التيسير » ، وقاعدة « ارتكاب أخف الضررين » وقاعدة « الضرر يزال شرعا » (٢٧) ( مما سنتولى بيانه تفصيلا في المبحث الثالث ) .

**قيام حكومة عالمية هو إحدى الضرورات في العصر الحديث - وإنه ليلبدو**  
لنا أن الأستاذ عبد الرازق قد فاتته أمور كثيرة كان يجب أن يأخذها بعين الاعتبار والاهتمام :

( أ ) - فانه ( أولا ) أن بعضا من كبار المفكرين بل والعابرة في العصر الحديث ( وعلى رأسهم اينشتاين ) وبعضا من كبار الساسة الغربيين ( وعلى رأسهم المستر أتلي زعيم حزب العمال البريطاني ورئيس الوزارة البريطانية سابقا ) في مقدمة من ينادون بضرورة الأخذ بفكرة الحكومة العالمية على اعتبار أنها الوسيلة الوحيدة للابقاء على البشرية والمدنية وانقاذها من حرب عالمية فيها الفناء لهما . فالواقع أن البشرية أصبح عليها في العصر الحديث أن تختار بين أحد أمرين : إما حرب عالمية وإما حكومة عالمية ، فكل ما يعقد بين الدول من اتفاقيات لتخفيف حدة التوتر الدولي ، ويطلق عليها أحيانا اتفاقيات سلام إنما هي في الواقع بعض أنواع المسكنات لما تعانيه البشرية ، أو بعض وسائل تأجيل تلك الحرب المرتقبة أي تلك الكارثة العالمية ، فهي لا يمكن أن تبقى الا لفترة محدودة لا تدوم طويلا ، فهذا هو ما تقضى به الطبيعة البشرية ، وسنة التاريخ ، ولن تجد لسنة التاريخ تبديلا . ولربما يقدر لامثال تلك الاتفاقيات ( أو تلك المسكنات المهدئات ) أن تكون بمثابة التمهيد لإقامة تلك الحكومة العالمية التي هي وحدها - فيما قدمنا وفيما سنبين تفصيلا - الوسيلة الوحيدة لانقاذ البشرية والمدنية مما يهددهما معا بالفناء .

( ب ) - كما فاته ( ثانيا ) أن الأخذ بفكرة قيام حكومة عالمية لا يتعارض بمتاتا مع أن يكون لكل شعب من الشعوب من الأنظمة السياسية والاجتماعية

( أى ومن التشريعات ) ما يتلدم مع ظروفه الخاصة ، ففكرة الحكومة العالمية — كما ينادى بها بعض كبار المفكرين والسياسيين فى العصر الحديث — انما تعنى تكوين دولة فيدرالية ( تعاهدية ) عالمية ، بحيث يكون لشعب كل دولة ( ستتحول بداهة الى مجرد ولاية من ولايات الدولة الفيدرالية العالمية ) أن يضع أنظلمته الداخلية ( الاجتماعية والسياسية ) بما يتلدم مع ظروف بيئته ومع رغباته ومعتقداته فكل ولاية من ولايات الدولة الفيدرالية تتمتع — كما هو معلوم — بقسط كبير من السيادة الداخلية ، فلها دستور خاص وبرلمان وحكومة خاصة تقوم بمهام شئونها الداخلية فحسب ( أى دون الشئون الخارجية ) • واذا كان قيام دولة فيدرالية صغيرة مثل جمهورية سويسرا لم يكن حاثلا دون أن يكون ثمة اختلاف كبير بين أنظمة وتشريعات الولايات Cantons المكونة لها فمن باب أولى ان اختلاف الأنظمة بين الدول الكبيرة لا يحول دون قيام حكومة عالمية فيدرالية •

وتلك الظاهرة ( ظاهرة اختلاف الأنظمة ) لا تشاهد فحسب فى الدول الفيدرالية الصغيرة ( كسويسرا ) بل تشاهد كذلك فى الدول الفيدرالية الكبيرة ( كالاتحاد السوفيتى ) ، بل ان هذه الظاهرة تشاهد كذلك فى بعض الدول الموحدة ( أى غير الفيدرالية ) كاسرائيل حيث تلاحظ هذه الظاهرة بصورة لا تخلو من الغرابة اذا نحن نظرنا الى مدى ما يسود أنظمتها من اختلاف يبلغ حد التناقض • فمن ضروب الخطأ البين ما يعتقده الكثيرون من ضرورة سيادة الوحدة أو الانسجام لما يسود أية دولة من مبدأ أو نظام من مبادئ أو أنظمة الحكم •

وبيانا لما تقدم نللى بما للى :

١ — فيما يتعلق بسويسرا نجسد أن بعض الولايات أو الدويلات السويسرية Cantons ( التى يسميها عادة فقهاء القانون الدستورى والدولى لدينا خطأ « مقاطعات » (٢٨) ) هى ذات نظام « ديموقراطى مباشر » ،

---

(٢٨) راجع مؤلفنا « القانون الدستورى والأنظمة السياسية » — الطبعة الرابعة لسنة ١٩٦٦ م — حيث بينا تفصيلا — ص ٢٤٤ — أن ترجمة الاصطلاح السويسرى Canton بعبارة مقاطعة هى ترجمة خاطئة ، وسحبنا هنا أن لذكر أن هذه الكلمة ( أو ذلك الاصطلاح ) له خارج سويسرا معنى يختلف عن مغزاه داخل سويسرا ، وإلى ذلك الاختلاف أشار قساموس لادوس الفرنسى ، فخرج سويسرا تعبر هذه الكلمة عن جزء من الأجزاء أو الاقسام الجغرافية =

وفى هذا النظام لا يوجد برلمان كما هو معروف ، وانما تعرض مشروعات القوانين مباشرة على الشعب ، أو بعبارة أخرى على « جمعية الشعب » التى تتكون - فى كل ولاية من تلك الولايات الصغيرة القليلة بل الضئيلة العدد - من أفرادها المتمتعين بالحقوق السياسية ( أى ممن تتوافر فيهم شروط الناحب فى الدول ذات النظام النيابى ) • وعدد تلك الولايات الصغيرة خمس ولايات ، أما بقية الولايات السويسرية ( وعددها ١٧ ) فانظمتها هى المعروفة باسم « الديمقراطية شبه المباشرة » حيث توجد بها هيئات نيابية ( برلمانات ) كما هو الشأن فى الديمقراطيات النيابية ( وبخلاف ما عليه الحال فى نظام الديمقراطية المباشرة ) ولكن يظل للشعب حق الاشتراك مع الهيئات النيابية فى الوظيفة التشريعية فى بعض الأحوال وبصور معينة أهمها ما هو معروف بالاستفتاء الشعبى •

٢ - وفيما يتعلق بالاتحاد السوفييتى ، وهو كذلك دولة فيدرالية ، فاننا نجد اختلافا غير يسير بين أنظمة مختلف الولايات ، فمثلا نجد بعض الولايات الكبيرة المكونة للاتحاد السوفييتى ( وعددها ١٦ ) هى كذلك ذات شكل فيدرالى أى أن كلا منها تتكون بدورها من عدة ولايات لكل منها قسط من السيادة الداخلية ، ويطلق هناك على تلك الولايات الكبيرة الستة عشر « الجمهوريات الفيدرالية » وتجد بعض هذه الولايات الكبيرة لها شخصية دولية ( كما هو شأن روسيا البيضاء وأوكرانيا ) أى أنه أصبح لها حق الاتصال مباشرة بالدول الأجنبية والارتباط معها بمعاهدات والتمثيل فى هيئة الأمم المتحدة الى جانب ممثلين للاتحاد السوفييتى ، وهذه تعد فى

---

= التى يشملها «المركز» أو الحى **arrondissement** ، وما يسمى « بالمقاطعة » ( أو مسا تسميها « بالمحافظة » ، أو « بالمديرية » قبل الثورة حتى لقاية بطح سنوات )  
= بالفرنسية - فهى تشمل عدة **arrondissements** أما فى سويسرا فهى تعد **Département** ( أى دولة أو دويلة أو ولاية ) ذلك هو المفرد الذى يشير اليه ذلك القاموس الفرنسى الشهير ، كما يشير اليه المستور السويسرى بكلمة **Etat** ونجده يعبر عنها أحيانا بمصطلح **Etat cantonnau** ، كما نجده ينص على أنها « ذات سيادة **Souverain** ، والمستور انما يعنى هنا أن لها - كما قلنا - سيادة داخلية ، وليست السيادة من خصائص المقاطعات أو المحافظات أو المراكز !!

الواقع ظاهرة عجيبة فريدة غير مألوفة أو معروفة فى غير الاتحاد السوفيتي  
من الدول الفيدرالية (٢٩) •

٣ - وفيما يتعلق بإسرائيل فأننا نشهد ظاهرة ذلك الاختلاف بصورة  
أبعد مدى رغم أنها دولة موحدة ( أى غير فيدرالية ) • وحسبنا هنا أن نذكر  
أننا نجد بها الى جانب النظام الرأسمالى نظاما اشتراكيا ونظاما شيوعيا ،  
وبينما نجد الحزب الشيوعى فى ذلك البلد حزبا ضعيفا الى حد بعيد ، اذا  
بنا نجد الى حد بعيد كذلك طبق النظام الشيوعى فى بعض أجزاء من اسرائيل ،  
ولو أنها أجزاء صغيرة قليلة ( وهى المعروفة « بالكيبوتز » ) ، ولكن هذا النظام  
الشيوعى طبق فيها - كما ذكرت - الى حد بعيد ، بل الى حد أبعد مما ذهب  
اليه الشيوعية فى أم البلاد الشيوعية : الاتحاد السوفيتى ، اذ نجد فى  
جماعات الكيبوتز ( وهى عبارة عن جماعات يهودية تعاونية زراعية تشابه  
المزارع الجماعية التعاونية المعروفة فى الاتحاد السوفيتى باسم « كولوز » )  
نقول اننا نجد فى الكيبوتز مبدءا أساسيا من المبادئ الشيوعية وهو مبدءا :  
« من كل حسب كفايته ( أو مقدرته ) ، ولكل حسب حاجته » ، وهو مبدء لم  
يصلوا اليه فى الاتحاد السوفيتى حيث يؤجر الفرد « حسب عمله » لا حسب  
حاجته (٣٠) •

والى جانب ذلك النظام الشيوعى - فى الميدان الزراعى - ولو أنه فى  
مجال ضيق ، ويهدف - فيما نعتقد - الى أهداف تتعلق بالدعاية الخارجية ،  
أى لاكتساب عطف الدول الشيوعية ، فأننا نجدهم فى الميدان الصناعى  
والتجارى - يأخذون بالنظام الرأسمالى ، ونجدهم يقررون لأصحاب رؤوس  
الأموال بعض الامتيازات ، وفى الوقت ذاته لم تفكر الحكومة فى إصدار قرار  
تأميم واحد فى هذا الميدان (٣١) •

(٢٩) لزيادة التفصيل راجع كتابنا « الانظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة » -  
طبعة ١٩٥٨ م - ص ٤٦٩ - ٤٧٥ •

(٣٠) طبقا لآخر احصاء استعملنا الحصول عليه كان عدد الكيبوتز يبلغ فى ديسمبر ١٩٥٣  
نحو ٢٢٧ تضم ٧٢٢٩٩ مهاجرا - لزيادة التفصيل راجع كتابنا « نظام الحكم فى اسرائيل »  
- وهو من مطبوعات معهد الدراسات العريية العالية - التابع لجامعة الدول العربية - طبعة  
١٩٦٤ ص ٢٦٧ - ٢٧٠ •

(٣١) راجع مؤلفنا « نظام الحكم فى اسرائيل » ص ٣٦٥ ، ٣٦٦ •

(ج) قيام حكومة عالمية احدى الضرورات : أما قولنا بأن فكرة « الحكومة العالمية » أصبحت تعد في العصر الحديث احدى الضرورات التي لا غنى عنها للبشرية ، لأنها تعد في الواقع الوسيلة الوحيدة الاكيدة لحمايتها مما يهددها من فناء ، فبيان ذلك تفصيلا مما يخرج بنا عن نطاق دراستنا هنا .

حسبنا هنا أن نشير في ايجاز الى أن هذه الحقيقة قد بينها بياننا وافيا الكاتب والمفكر الكبير Henry Reves امرى ريفز وذلك في كتاب وضعه في أمريكا في ربيع عام ١٩٤٥ م ، وقد ترجم الى الفرنسية وطبع ببافيس عام ١٩٤٦ م بعنوان : *anatomie de la paix* ( أى « تشريح السلام » ) وقد أحدث هذا الكتاب لدى ظهوره هزة كبرى في البيئات العلمية والسياسية في الدول الغربية ، اذ كان ظهوره قبيل نهاية الحرب العالمية الأخيرة (٣٢) .

(٣٢) وقد سبق لي أن لخصت فكرة هذا الكتاب في محاضرة لي بالفرنسية بعنوان *Le Gouvernement Mondial* « الحكومة العالمية » ألقيتها في جمعية « مصر — أوروبا » بالاسكندرية في فبراير ١٩٤٩ . وتلخص فكرة هذا الكتاب في أن قيام حكومة عالمية هو السبيل الوحيد لمنع الحروب ، « أن الحروب لا يرجع مصدرها — كما يقول — الى العوامل الاقتصادية أو الدينية أو السياسية أو النفسية أو الجغرافية ، كما يقال عادة ، ان هذه العوامل ما هي الا عوامل لها أثرها ولكن بصورة غير مباشرة ، وهي وحدها أو بعضها أو مجتمعة كلها غير كافية لانفجار بركان الحروب ، أما العامل أو السبب المباشر والأساسي لاضرام نيرانها فانما يتلخص في وجود وحدات قومية لكل منها سيادة فوق بقعة من الارض ، وبناء على ذلك لكل منها جيش خاص بها خاضع لها ، وبصورة أخرى ان ذلك العامل أو السبب المباشر الأساسي يتلخص في وجود دول ، فهذه الدول لابد أن تحدث بينها منازعات ولا بد أن تؤدي هذه المنازعات — اذا زادت حدتها وشدت — الى حروب ، وبين لنا التاريخ أن حروبا نشأت قديما بين مدن كما نشأت بين اقالييم ( تعد اليوم بمثابة محافظات أو أجزاء من قطر واحد من الاقالييم ) وذلك حينما كانت تلك المدن أو الاقالييم تكون كل منها دولة ذات سيادة ، وذات جيش خاص بها — لنقص نصيب فيما عدا حروب بين إنجلترا واسكتلندا ، كما نشبت بين بروسيا وساكس Saxo . ولقد انتهت تلك الحروب في اليوم الذي تكونت فيه حكومة عليا هي حكومة إنجلترا في الحالة الأولى ، وحكومة ثانيا في الحالة الثانية .

وكذلك نجد ان الحكام الاقطاعيين Seigneurs في القرون الوسطى لم يكتفوا من محاربة أحدهم الآخر في اليوم الذي انتهت فيه سيادة كل منهم ، ولم يسه له جيش خاص به ، وتكونت حكومة عليا فوق أولئك الحكام الاقطاعيين وهي حكومة الملك ، وهكذا فإن الحروب لا يمكن أن نطمئن الى زوالها بين الدول الا اذا زالت حكومات تلك الدول وسيادتها . . . . . وتكونت فوقها حكومة عليا هي الحكومة العالمية التي تملك وحدها جيوشا تحت سلطانها . »

تلك هي خلاصة فكرة ذلك الكتاب والمفكر الأمريكي الكبير . ويجدر بنا هنا أن نبدي عليها الملاحظات التالية :

## عل الرأ القائل بأن إعتبار الخلفة أصل من أصول الحكم فى الاسلام مما يتنافى مع سنة التطور وروح هذا العصر

يقول أصحاب هذا الرأ بأن الخلفة ليست فى الواقع - طبقا للرأ  
السائد لدى علماء السنة - أصلا من أصول الحكم فى الاسلام ، كما أنها  
ليست - كما يرى الشيعة - ركنا من أركان الدين ، إنما هى من المصالح  
العامة المفوضة الى نظر الأمة ، وأن إقامتها ليست من الأمور التى يفرضها  
الاسلام على المسلمين . وعلى رأس القائلين بهذا الرأ بعض علماء المعتزلة ،  
وطائفة من الخوارج يطلق عليها النجدات ( نسبة الى نجدة بن عير لأنهم يابعوه  
إماما ) ترى أن إقامة الخلفة ليست فريضة ، وإنما الفريضة هى القيام  
بتنفيذ أحكام الشريعة (٣٣) .

١- أولا : يبدو لنا انه وإن كانت فكرة هذا الكاتب المفكر هى فكرة سليمة قوية إلا أننا  
نلاحظ أنه يخلط بين الوسائل والأسباب أو العوامل ، فلم يكن من صواب الرأ ما ذكره من أن  
الأسباب أو العوامل الاقتصادية أو السياسية الخ ، هى عوامل « غير مباشرة » لانفجار بركان  
الحروب ، أما العامل المباشر لانفجار بركانها هو قيام دولة لكل منها جيش خاص بها أو بالايجاز  
وجود جيوش متعددة متعادية ، والصحيح - فيما نرى - أن تلك الأسباب أو العوامل هى عوامل  
« مباشرة » ، وأن الجيوش وما يلحق بها من أدوات التمار ليست الا مجرد أداة أو وسيلة للقيام  
الحروب ، فوجود تلك العوامل أو الأسباب دون وجود الوسيلة لا يؤدى بذاتها الى قيام الحروب .  
فلو أنه أمكن القضاء على الجيوش ( وما يلحق بها من أدوات التمار ) لأمكن بلا ريب أن نأمن  
قيام الحروب .

ثانيا - نلاحظ أن القائلين بانشاء حكومة عالمية لا يقصدون بذلك أن تحكم العالم دولة من  
الدول الكبرى ، إنما يقصدون أن تحكم دول العالم سلطة عليا على مثال تلك السلطة التى تحكم  
دولة فيدرالية ( تمادية ) ، بعبارة أخرى أنهم يقصدون أن تكون دول العالم دولة واحدة فيدرالية  
بحيث تصبح الدول الحالية مجرد دويلات أو ولايات فى تلك الدولة الفيدرالية العالمية .  
ثالثا - نلاحظ أيضا أن ذلك الكتاب ( للمفكر الأمريكى ) ظهر قبيل اختراع القنبلة  
الهيدروجينية والصواريخ عابرات القارات وغيرها من أدوات التمار ، ولعل فى اختراعها وما  
تحمله طيها من دمار للعالم ومن هلاك للغالب والمغلوب ، لعل فى ذلك الخطر المشترك أو الخطر  
العالمى ضمنا لتحقيق حلم « الحكومة العالمية » ، ولعلنا حققت الأيام ما كان يهد يوما حلما من  
الاحلام .

(٣٣) الفصل فى الملل والأهواء والنحل للإمام ابن حزم ج ٢ ( طبعة ١٣٢١ هـ ) ص ٨٧ ،  
والأحكام السلطانية للماورى ص ٣ ، ومقدمة ابن خلدون ( شرح الدكتور على عبد الواحد والى )  
الطبعة الأولى ١٣٧٨ ، هـ م ج ٢ ص ٥٥٥ .

• وعلى رأس القائلين بهذا الرأي فى العصر الحديث الاستاذ على عبد الرازق •

**أدلة أصعب هذا الرأي :** تتلخص هذه الأدلة فيما يلى :

**أولاً :** يقولون : ان الخلافة لو صح اعتبارها من أركان الدين لكان الرسول قد اختار خليفة له ، اذ لكان شأنها شأن الصلاة التى استخلف فيها أبابكر ( أى أنه أتاه عنه لامامة المصلين ) أبان مرثه • وفى ذلك دليل كما يقول ابن خلدون — على أن مسألة الخلافة لم تكن من الأمور ذات الأهمية (٣٤) •

**ثانياً :** ويقولون : ان الادعاء بأن وجوب قيام الخلافة يستند الى الاجماع هو ادعاء غير صحيح ، اذ أن بعض الحوارج ، وأبابكر الأصم من علماء المعتزلة لم يكونوا يرون وجوب قيام الخلافة ، بل كانوا يرون جوازها ، ومن ذلك يتبين — كما يقولون — أن الاجماع لم ينمقد على وجوبها (٣٥) •

**الرد :** على أن أصعب الرأي المعارض يردون على هذه الحجة بأن الاجماع المقصود هنا هو ذلك الذى حدث فى عهد الصحابة قبل قيام فتنة عثمان المعروفة ( فى أواخر عهد خلافته ) أى قبل ظهور طائفتى الحوارج والمعتزلة اللتين عرف بينهما أولئك العلماء المخالفون للاجماع ، فمخالفة هؤلاء لا تنفى قيام الاجماع الذى يعد بمجرد انعقاده حجة شرعية ( بمسد القرآن والسنة ) ملزمة لأولئك المخالفين ، أو على حد التعبير السائد « انهم معجوجون بالاجماع » (٣٦) •

**ثالثاً :** ويقولون بأن القول بأن « الخلافة تتوقف عليها إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية » هو قول لا يؤيده الواقع ، ولا يشهد بصحته التاريخ،

---

(٣٤) « ثم تدرجت الامية — كما يقول — زمان الخلافة بمضى الفى بما دعت الضرورة اليه ، ثم صارت اليوم ( أى فى عصر ابن خلدون ) من أهم الأمور ... الخ » مقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٦ •

(٣٥) ذلك هو ما ذكره الأستاذ على عبد الرازق فى كتابه « الاسلام وأصول الحكم » ص ٣٣ — ٣٤

(٣٦) مقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٥٢٠ •

خلاوق والتاريخ يثبتان لنا « أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة ، ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء » . ذلك هو ما يذكره الأستاذ على عبد الرزاق (٣٧) ، ويضيف الى ما تقدم أن دولة الخلافة الاسلامية قد فصلت عنها منذ منتصف القرن الثالث الهجرى الكثير من أجزائها ، حتى انها لم تعد تتجاوز دائرة ضيقة حول بغداد (٣٨) ، فما كان الدين فى بغداد مقر الخلافة خيرا منه ( كما يقول ) عن غيرها من البلاد التى انسلخت عن الخلافة ، ولا كان شأن الرعية فى بغداد أصلح . الخلاصة « ان ديننا ( فيما يقول ) غنى عن تلك الخلافة الفقهية ، ودنيانا كذلك » (٣٩) .

وابعا : ثم ان التاريخ يبين لنا - فيما يقول الأستاذ عبد الرزاق - « أن الخلافة كانت نكبة على الاسلام والمسلمين وينبوع شر وفساد » (٤٠) وهو يشير بذلك الى ما كان من انحراف نظام الخلافة - بعد عهد الخلفاء الراشدين - عن الأهداف التى قام هذا النظام من أجلها ، كما يشير الى ما قام من الحروب بسبب المنافسة عليها ، وما ارتكبه بعض الخلفاء من أعمال الجور والاستبداد وكان ذلك أحيانا باسم الدين ( كما حدث فى أواخر عهد الخليفة المأمون والخليفة المعتصم والخليفة الواثق ، الذين أمروا بالتككيل بالامام ابن حنبل لمخالفته إياهم فى بعض المسائل ذات الصبغة الدينية ) (٤١) .

**خلاصة :** يقول بعض علماء الكلام « ان للامامة شروطا قلما توجد فى

---

(٣٧) الاسلام وأصول الحكم ص ٣٥ ، ٣٦ .

(٣٨) فكانت مثلا كما يقول ( فى كتابه ص ٣٦ ، ٣٧ نقلا عن كتاب « تاريخ الخلفاء » ترجمه من الفرنسية نخلة بك صالح شلوات ص ٦٤ وما بعدها ) « خرسان وما وراء النهر لابن سامان ، واليمن لابن طباطبأ ، وحلب لسيف الدولة ، ومصر لاجند بن طولون ، ومن بعده للملوك الذين تغلبوا عليها وامتلكوها واستقلوا بأحكامها ، كالأشقيديين والفاطيين والأيوبيين - والمماليك وغيرهم » .

(٣٩) ، (٤٠) الاسلام وأصول الحكم ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٤١) راجع للعالم الجليل الأستاذ الشيخ أبو زهرة : « ابن حنبل - حياته وعصره وآراؤه الفقهية » ( طبعة ١٩٤٧ م ) ص ٤٣ - ٦٨ حيث يقول : « وكان سبب هذه المحنة دعوة المأمون للفقهاء والمحدثين أن يقولوا مقالته فى خلق القرآن ، فيقولوا : إن القرآن مخلوق ( أى أنه غير قديم ) كما يقول أصحابه من المعتزلة الذين اختار منهم وزراءه » - وكان ابن حنبل مخالفا للمأمون ومن تبعه من الخلفاء العباسيين فى هذا الرأى .



كل عصر ، فإن أقاموا فاقدها لم يأتوا بالواجب ، وإن لم يقيموه فقد تركوا  
الواجب ، فالقول بوجوب نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين الممتنعين فيكون  
ممتنعا « (٤٢) » .

**الرد :** ويرد على ما تقدم بأن من المبادئ المتفق عليها لدى علماء الشريعة  
أنه « إذا اجتمع ضرران ارتكب الأخف » ، وأن الضرر الناجم عن عدم وجود  
الخليفة يفوق الضرر الناجم عن وجودها « (٤٣) » .

### الرد على أدلة الشيعة :

يستند الشيعة — كما قدمنا — الى بضعة أحاديث ينسبونها الى الرسول  
ويذكر فيها أن الرسول قد اختار عليا خليفة له .  
إن هذه الأحاديث أغلبها موضوع ، أى أنه منسوب كذبا الى الرسول ،  
وغير المطعون فى صحته مطعون فى تفسيره ودلالته .

### وبيانا لما تقدم نمل بما يلي :

١ — إن الرأى السائد المتفق عليه بين العلماء والمؤرخين هو أن الرسول  
لم ينص على امامة أحد ، كما أن من المتفق عليه لديهم أن الإمام عليا حين امتنع  
فى بداية الأمر عن مبايعة أبى بكر كانت حجته الوحيدة التى استند اليها هى  
صلة قرابته بالرسول ، ولو كان الرسول أوصى بخلافة على ( كما يدعى  
الشيعة ) لكان على أول من علم بتلك الوصية ، وأول من استند اليها ليبرر  
تخلفه فى بداية الأمر عن مبايعة أبى بكر ، لاسيما أن عمر هدده بالقتل إذا  
ظل مصرا على عدم المبايعة « (٤٤) » .

---

(٤٢) « المواقف » لعبد الرحمن الايجى وشرح الجرجاني ج ٨ ص ٣٤٧ وما بعدها .

(٤٣) راجع ما ذكره الفخر الرازى فى هذا المعنى — فى كتاب « النظريات السياسية  
الاسلامية » (المرجع السابق) ص ١٣٦ .

(٤٤) يلاحظ أن عليا بايع أبى بكر عقب وفاة زوجته فاطمة ( ابنة الرسول ) ، وقد كانت  
وفاتها بعد وفاة الرسول ( وتولية أبى بكر ) بخمسة وسبعين يوما — راجع للإمام ابن تيمية  
( المتوفى عام ٧٦ هـ ) مؤلفه « الامامة والسياسة » الطبعة الثانية ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م . ص  
١١ — ١٥ وراجع بصفحة ١٤ ما ذكره أبى بكر فى حديثه مع السيدة فاطمة : « انى سمعت أباك  
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « لا تورث ما تركناه فهو صدقة » — وراجع ص ٢٢ =

٢ - وفضلا عما تقدم فهناك بعض أحاديث تنسب إلى الرسول يفهم منها أنه كان يتنبأ بأن أبا بكر هو الذي سيخلفه ، فقد ورد في صحيح البخاري أن امرأة جاءت إلى الرسول تسأله عن بعض الأمور فأمرها أن تذهب ثم تعود إليه بعد فترة من الزمان فقالت له « أ رأيت أن جئت فلم أجدك ؟ » فأجابها الرسول « إن لم تجديني فأتني أبا بكر » (٤٥) .

كما يذكر أن الرسول حين مرض قبيل وفاته أمر أبا بكر أن ينوب عنه في إمامة الصلاة ، كما يذكر ( في صحيح مسلم وغيره ) عن الرسول أبان ذلك المرض أنه قال : « اتنوني بدواة وقرطاس أكتب لأبي بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان » ، ثم قال : « يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر » (٤٦) .

هذه الأحاديث ليست قاطعة - فيما يبدو لنا - في أن الرسول كان يميل إلى تولية أبي بكر للخلافة من بعده ، اذ نجد عمر بن الخطاب يروى عن الرسول أحاديث أخرى يشير فيها الرسول إلى بعض آخر من الصحابة اشارات تنطوي على مثل ذلك التمجيد أو التعظيم لشأنهم (٤٧) .

« من المرجع المشار إليه حيث يذكر المؤلف أنه بعد أن طعن أبو لؤلؤة المجوسى عمر بن الخطاب ثلاث طعنات لائتله دخل عليه فريق من المهاجرين فقالوا : يا أمير المؤمنين ، استخلف علينا ، قال : ... ان استخلفت لهد استخلف من هو خير منى » ( يعنى أبا بكر الذى استخلف عمر بعدة ) ، وان أدع فله ودع من هو خير منى ( يعنى الرسول الذى هو - فيما ينعقد ويعرف عمر - قد ودع أى ترك تعيين خليفة له ) - فهذه شهادة من عمر بأن الرسول لم يعين أحدا يخلفه ، وهى تؤيد ما روى عن أبى بكر وغيره من كبار الصحابة وفى مقدمتهم الإمام على ذاته .

(٤٥) المسامرة فى علم الكلام للطبعة الكمال بن الهمام ص ١٥٦ ، ١٥٧ .

(٤٦) المسامرة فى علم الكلام ( المرجع السابق ) ص ٦٤ .

(٤٧) الإمامة والسياسة للإمام ابن قتيبة حيث يذكر ( ص ٢٣ ، ٢٤ ) أن عمر بن الخطاب حين كان على فراش الموت قال لابنه عبد الله : « اذهب إلى عائشة ( زوجة الرسول ) وأقرئها منى السلام وأستاذنها أن أقرى بى بيتها مع رسول الله ومع أبى بكر ، فانما عبد الله بن عمر فاعلمها ، فقالت : نعم وكرامة ، ثم قالت : يا بنى أبلغ عمر سلامى ، وقل له : لا تنزع أمة محمد بلا راج ، استخلف عليهم ، ولا تدعهم يحدك هملا ، فأتى أخشى عليهم الفتنة ، فأتى عبد الله فاعلمه ، فقال عمر : ومن تأمرنى أن استخلف ؟ لو أدركت أبا عبيدة بن الجراح بأقيا استخلفته ووليته ، فاذا قصمت على دى فسلانى وقال : من وليت على أمة محمد ؟ قلت أى دى سمعت مبدك ونبيك يقول : لكل أمة أمين ، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة الجراح . ولو أدركت خالد بن الوليد لوليته ، فاذا قصمت على دى فسلانى من وليت على أمة محمد ؟ قلت أى دى ، سمعت مبدك ونبيك يقول : خالد بن الوليد سيف من سيوف الله سله على المشركين ، ولكنى ساستخلف النفر الذين توفى رسول الله وهو عنهم راض ، فالرسل إليهم فجمعهم ... الخ » .

٣ - ان أغلب الأحاديث التي يستند اليها الشيعة لا يعرفها علماء الحديث ، لأنها ليس لها سند صحيح لديهم ، اللهم الا الحديث : « من كنت مولاه فعل مولاه » فقد روى عن الرسول ولكن « أحادا » ، على أنه لا يدل على أن الرسول يعنى اختيار على خليفة من بعده ، فالمولى يطلق على الناصر والمحبوب ، ولم يعهد فى اللغة ولا فى الشرع أن قصد بكلمة « المولى » الامام أو الخليفة (٤٨) .

٤ - أما القول بأن الامام على ( أو العباس عنه ) كان صاحب الحق فى الخلافة بعد الرسول نظرا لأنه أحق بآرث الرسول ( الذى لم يترك ولدا ) ، فليد تولى الامام ابن حزم تفنيد هذه الحجة حيث يقول : بأن الميراث « لو وجب لكان ذلك فى المال خاصة ، وأما المرتبة فما جاء قط فى الديانات أنها تورث » ثم يقول : « ولو جاز أنه تورث المراتب لكان من ولاء الرسول مكانا ما اذا مات وجب أن يرث تلك الولاية عاصبة ووارثة ، وهذا ما لا يقولونه » ، ثم يقول « ولقد صح باجماع اهل القبلة ( أى المسلمين ) حاشا الروافض أن رسول الله قال : لا نورث ما تركناه صدقة » (٤٩) .

#### السرد

« على الراى القائل بأن عقوبات جرائم « الحدود » وبخاصة حد السرقة وحد الحر ( مما لا يتفق مع روح هذا العصر ومما يتعدى تطبيقها فيه أولا : حد السرقة

يتلخص ذلك الرد فيما يلى :

( أ ) يقولون ان الواقع أن هذه العقوبة تعد من العقوبات التهديدية التى تهدف الى الردع فى قوة ، بحيث لا يقدم أحد على ارتكاب هذا الجرم اللهم الا

(٤٨) المسامرة فى علم الكلام ص ١٥٨ - ١٦٣ .

(٤٩) ابن حزم : « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ج ٤ ص ٩١ .

أما عن الروافض الذين أشار إليهم ابن حزم فهم فريق من الشيعة رفضوا الاعتراف بزيد بن علي بن الحسين بن الامام علي ( اماما ، لأنه يقول بإمامة الشيعة ) أبى بكر وعمر ( خلافا لما تراه الشيعة ، لذلك سموا « بالرافضة » ، ويزيد هذا هو الذى تنتسب اليه إحدى طوائف الشيعة التى يطلق عليها « الزيدية »

ولج فى ذلك مقعة ابن خلدون ج ٢ ص ٢٩٠ .

القليل بل النادر من الأفراد ، كما ثبت فعلا فى المملكة العربية السعودية ، حيث نجد أن تجربة تطبيق حد السرقة قد حوت هذه البلاد — كما يقولون — من بلد كله فساد واضطراب ونهب وسرقات الى بلد كله نظام وسلام وأمن وأمان ، ، كما أنه ثبت فشل عقوبات القوانين الوضعية فى معالجة السرقات التى تعددت حوادثها (٥٠) .

(ب) ومن ناحية أخرى فان ثمة شروطا عدة يجب — فيما يقرر علماء الفقه الإسلامى — مراعاتها وتوافرها من أجل تطبيق حد السرقة ، بحيث اذا لم يتوافر شرط ( أو ركن ) واحد من تلك الشروط أو الأركان فان العقوبة تكون التعزير ( الحبس مثلا ) لا الحد ( قطع اليد ) ، وفيما يلى أهم تلك الشروط :

### شروط تطبيق حد السرقة :

**أولا :** يشترط أن يبلغ المال المسروق نصابا معينا ، فلا يكون من الأموال التافهة ، وقد فسر ذلك بأن المسروق لا يقل ( فيما روى عن حديث نبوى ) عن ربع دينار ، على أن معيار التافهة -فيما يرى بعض العلماء - مسألة نسبية

(٥٠) راجع « التشريع الجنائى الإسلامى مقارنا بالقانون الوضعى » للمرحوم الاستاذ عبد القادر عودة ج ١ الطبعة الأولى ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م ص ٦٥٢ حيث يذكر ما نصه : « كان الحجاز قبل أن تطبق فيه الشريعة الإسلامية أسوأ بلاد العالم أمنا ، فكان المسافر اليه أو المقيم به لا يأمن على نفسه وماله وعياله ساعة من ليل بل ساعة من نهار ، وكان معظم السكان لصوصا وقطاعا للطرق ، فلما طبقت الشريعة أصبح الحجاز خير بلاد العالم كله أمنا ... الخ » .  
وراجع فى هذا المعنى رسالة دكتوراه متنازة للقاضي الدكتور عبد المزيذ عامر بنونان : « التعزير فى الشريعة الإسلامية » ( الطبعة الثالثة ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م ) . حيث يقول (ص ٤٥٢ ) ما نصه : « تلت الإحصائيات الرسمية فى السرقة أن الحد لا يطبق إلا مرة واحدة أو مرتين خلال السنة فى جميع أنحاء تلك البلاد الواسعة ( السعودية ) » وذلك ربما من أن هذه البلاد ( كما يقول ) تتوافر فيها معظم المفريات على ارتكاب الجريمة خصوصا فى موسم الحج .  
قارن ذلك بما ذكره الاستاذ الشيخ أبو زهرة ( فى مؤلفه : « فلسفة العقوبة القسم الأول - طبعة ١٩٦٣ ) حيث يقول ( ص ٩٦ ) : « أنه يروى أن هشام بن عبد الملك عطل حد السرقة سنة فتضاعفت حوادثها وصار الناس غير آمنين على أنفسهم ولا أموالهم من الضمب والنهب ، فلما تلقاهم الأمر واضطربت الأحوال أعاد العقوبة كما شرعها الله تعالى فكان الإعلام بالإعادة وحده كافيا لصون الحقوق وحفظ الأموال والنفوس » .

تختلف باختلاف الزمان والمكان<sup>(٥١)</sup> وكما يقول العلامة الكاسانى : ان معيار التفاهة يرجع فيه الى عرف الناس وعاداتهم<sup>(٥٢)</sup> .

**ثانيا :** أن يكون المسروق « فى حرز » وأن يخرج السارق منه ، و « الحرز » هو الموضع الحصين ، وبذلك فإنه لا يقع حد السرقة اذا كان المال المسروق ضائعا ( أى مفقودا ) من صاحبه ، أو كان المسروق من الثمر فوق الشجر الذى لا يحيط به حائط ( أو سور ) ، أو اذا كان المسروق من ماشية قرعى بغير راع أعد لحراستها ، ففى هذه الحالات تكون العقوبة التميزير ( أى الغرامة أو الحبس مثلا ) لا قطع اليد .

**ثالثا :** أن تتم جريمة السرقة ، بمعنى أن يكون قد تم نقل المسروق من « الحرز » الى مكان غير المكان الذى يعد حرزا للشيء المسروق<sup>(٥٣)</sup> .

**رابعا :** أن تحدث السرقة « خفية » ، فاذا أخذ المال نهبا ( مجاهرة ) لم يتوافر شرط الخفية ، فلا تكون العقوبة الحد بل التميزير<sup>(٥٤)</sup> .

**خامسا :** أن يسرق السارق لغير حاجة أو ضرورة ، وقد أوقف عمر حد السرقة عام المجاعة ( كما هو معروف ) وكان ذلك منه نزولا على حكمة مبدأ الضرورة ، أو مبدأ المخرج العام الذى لا خلاف بين العلماء على أنه مسقط للأحكام<sup>(٥٥)</sup> .

وسوف نعود بعد قليل الى الكلام عن هذين المبدئين بغير القليل من التفصيل ، انما الذى نراه واجبا علينا الآن هو أن نسجل هنا ما استولى علينا من عجب وأسف عميقين اذ لاحظنا أن هذا الشرط الهام لم يثل لدى غالبية الفقهاء والعلماء شيئا مما يجب أن يكون له من العناية والاهتمام ،

(٥١) فلسفة العقوبة للاستعلام الشيخ أبى ذهرة ص ١٤٧ . ١٤٨ .

(٥٢) الكاسانى : « بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع » ( طبعة ١٣٢٨ هـ . القاهرة ) ج

٧ ص ٦٨ .

(٥٣) ابن تيمية : « السياسة الشرعية - فى اصلاح الراعى والرعية » ( الطبعة الثالثة

١٩٥٥ ص ٩٩ . ١٠٠ - وراجع كذلك فلسفة العقوبة ( المراجع السابق ) ص ١٤٢ .

(٥٤) رسالة « التميزير فى الشريعة الاسلامية » ( المراجع السابق ) ص ١٧٦ حيث يشير

كمراجع له الى « شرح فتح القدير ج ٤ ص ٢٢٠ ، والبدائع للكاسانى ج ٧ ص ٦٥ .

حيث أن في إهماله وإغفاله إذكاء لضرام الهجوم على الشريعة والإسلام في هذا المقام ، ولم يثبت في تاريخ الإسلام — كما يقولون — أنه قطعت أيدي أكثر من ستة أشخاص ، ورحمة العقوبة مائة من التصدي • بل أن مجرد شبهة الحاجة تعد كافية لدى الحنفية من أجل عدم توقيع حد السرقة ، ولم يوقع عمر — كما هو معلوم — حد السرقة في عام المجاعة (٥٦) •

**سادسا :** ألا تكون هناك شبهة ، عملا بمبدأ « درء الحدود بالشبهات » الذي يستند الى الحديث المعروف : « ادبروا الحدود بالشبهات » ، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله ، فإن الامام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة • ، وما تجدر ملاحظته أن الشبهات اذا كانت تؤدي أحيانا الى تبرئة المتهم من الجريمة ذات العقوبة المقدرة ( أى من جرائم الحدود ) الا أنها تؤدي في كثير من الأحوال الى توقيع عقوبة تعزيرية ( كالحبس وغيره ) (٥٧) •

**سابعا :** ومن الشروط التي يشترطها البعض التكرار ، بمعنى أنه لا يوقع حد السرقة على من سرق مرة واحدة • وبيانا لذلك يقولون ان النص القرآني لم ترد به عبارة « من سرق » بل وردت فيه : « السارق والسارقة » ، وهاتان الكلمتان هما وصفان لافلان • والوصف لا يتحقق في الشخص الا بالتكرار ، فلا يقال عمن ظهر منه الجود مرة أو مرتين أنه « جواد » ، ولا يوصف فرد بأنه عاقل ، لأنه يعقل مرة أو مرتين ثم تصيبه نوبة جنون — كما يقولون — بل

(٥٥) راجع في تفصيل ذلك الرسالة الممتازة للاستاذ الدكتور وهبة الزحيلي ( استاذ الشريعة الاسلامية بجامعة دمشق ) بعنوان : نظرية الضرورة الشرعية — مقارنة مع القساوان الوضعي ( طبعة دمشق ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م ) • ص ٢٢٢ وما بعدها

وراجع لابن القيم : اعلام الموقعين ( طبعة المطبعة الاميرية ) ج ٣ ص ٧ - ٩ •

(٥٦) راجع « فلسفة العقوبة في الفقه الاسلامي » القسم الثاني ( طبعة ١٩٦٦ م ) ص ١٤٧ للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة • و « دستورنا » ( طبعة الكتاب العربي ) للاستاذ الشيخ حسن البنا ( المرشد العام الأسبق للاخوان المسلمين ) ص ١١ حيث يضيف الى ما يقدم قوله : « وأما حد الزنى فإنه لم يثبت ولا مرة واحدة بشهادة الشهود وهم أربعة لا بد أن يروا رأى العين » ثم يقول : « فهذه عقوبات تهديدية تبين للناس فلاحه الجرم » •

(٥٧) راجع لابن حزم ( الأندلسي ) المتوفى سنة ٤٥١ هـ المحلى بالآثار في شرح المحلى دار الطباعة المنير في سنة ١٣٥٢ هـ ج ١١ ص ١٥٣ — وكان ذلك نقلا عن رسالة « التعزير في الفريعة الاسلامية » للدكتور عبد العزيز علمر ( المرجع السابق ) ص ٣١ •

يقصد به من قامت به صفة العقل وامتناز بها وأصبح العقل وصفا غالبا فيه .  
ويقول العلامة الجليل الأستاذ الشيخ أبو زهرة ، ان التعبير بالوصف يجعل التكرار أساس العقاب . ثم يقول « ان المخزومية التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقطع يدها قد اشتهرت بالسرقة » .

ويرى البعض أن عقوبة قطع اليد انما يقصد بها أن تكون أقصى عقوبة للسارق العائد الذي تكررت منه السرقة ، أي أنه يجوز العدول عن هذه العقوبة التصوى في بعض الحالات الى عقوبات أخرى رادعة (٥٨) .

**الخلاصة :** انه يمكن القول بأنه لو أن هذه الشروط روعيت جميعا لدى تطبيق حد السرقة لكان في ذلك التطبيق تضيق لدى توقيع ذلك الحد الى أبعد حدود التطبيق ، حتى ليتمكن اعتباره — كما قدمنا — بمثابة عقوبة تهديدية ، واضعاف لدى ما أشرنا اليه من ذلك الهجوم على الشريعة والاسلام الى أقصى حدود الاضعاف ، لأنه يتبين أنها عقوبة لا تطبق الا في مجتمع اسلامي متكامل .

على أن في هذا الموضوع — فيما نرى — موضعا بل ومتسعا لوجهة نظر أخرى نرى الأخرى أن يكون في المبحث الثالث مكانها وبيانها .

### ثانيا : حد الحمر

يتلخص ذلك الرد فيما يلي :

١ — أننا اذا رجعنا الى الآيات القرآنية الثلاث التي جاءت في موضوع تحريم الحمر فاننا لا نجد لها فرضا عقوبة دنيوية ، رغم أنها كانت ( كما قدمنا ) ثلاث آيات مختلفة لا آية واحدة ، كما كان الشأن فيما يتعلق

---

(٥٨) راجع « فلسفة العقوبة في الفقه الاسلامي » القسم الاول ( طبعة ٦٣ ) ص ١٤٩ .  
١٥٠ — والقسم الثاني ( طبعة ١٩٦٦ ) ص ٧٧ — ٨٠ ورسالة « الجنائيات المتحدة في القانون والشريعة » للأستاذ رضوان شافعي المتألفي ( ١٣٥٠ هـ — ١٩٣٦ م ) ص ٧٥ . ٧٨ — و « التفسير والمفسرون » للدكتور الشيخ محمد حسين الذهبي ( طبعة ١٣٨٢ هـ — ١٩٦٢ م ) ج ٣ ص ١٩٥ حيث ينسب ذلك التفسير لأحد العلماء الباحثين في مقال له منشور بمجلة السياسة الأسبوعية ( عدد ٢٠ فبراير ١٩٣٧ ) بعنوان « التشريع المصري وصلته بالفقه الاسلامي » ، ولم يشأ المؤلف أن يذكر اسم كاتب هذا المقال .

بالسرقة وغيرها من جرائم الحدود التي فرض القرآن بصدها — الى جانب  
تحريمها — عقوبة دنيوية ( حدا ) •

« وأن الأفعال المحرمة لا تعتبر جريمة في الشريعة بتحريمها ، وإنما  
يتقرر عقوبة عليها سواء كانت العقوبة حدا أو تعزيراً (٥٩) » •

**دفع اعتراض :** وقد يعترض على ذلك بأن هناك بعض أحاديث تشير  
إلى أن الرسول قد وقع على شارب الخمر « حدا » وهو المجلد •

ويمكن الرد على هذا الاعتراض :

**أولاً :** بأن هذه الأحاديث كانت أحاديث آحاد ، وهي ظنية غير يقينية ،  
فلا يجوز أن يستند إليها في تقرير عقوبات الحدود طبقاً للمبدأ المعروف :  
« درء الحدود بالشبهات » (٥٩ مكرر) •

وثانياً أن الأحاديث التي رويت عن الرسول لا تفيد بصورة قاطعة أن  
الرسول قرر حداً معيناً يوقع على شارب الخمر ، أي أنه لم تكن هنالك في  
عصر الرسول عقوبة مقدرة ( أي محددة مقدماً ) (٦٠) ، وكل عقوبة غير مقدرة

(٥٩) التشريع الجنائي الإسلامي للاستاذ تيد القادر هودة ( ص ١١٥ ) •

(٥٩ مكرر) راجع شرح الامام النووي على متن صحيح الامام مسلم بهامش كتاب العلامة القسطلاني:  
« ارشاد السالكين الى صحيح البخاري — وبهامشه متن صحيح الامام مسلم » ( الطبعة السابعة  
١٣٣٢ هـ ) الجزء السابع ص ٢٤٠ حيث أورد الأحاديث المروية عن حد الخمر ، ومنها يتبين أنها  
أحاديث آحاد •

(٦٠) • (٦١) جاء في سنن أبي داود عن أبي هريرة أن الرسول أتى برجل قد شرب ،  
فقال : « اخرجوه » فقال أبو هريرة : لمنا الضارب بيده ، والضارب بقلعه ، والضارب بثوبه —  
راجع « معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام » تأليف الشيخ علاء الدين الطرابلسي  
— طبع بولاق سنة ١٣٠٠ هـ • — ص ١٧٩ ١٨٠ وغيره من المراجع المشار إليها بهامش ص ١٥ •  
١٦ من رسالة « التعزير في الشريعة الإسلامية » ( المرجع السابق ) •

(٦٢) فلسفة العقوبة للاستاذ الشيخ أبي زهرة ص ١٨٥ — ويلاحظ أنه يقصد « بحسب  
الافتراء » حد اللطف ، وهو رمي الرجل أو المرأة بالزنى بغير دليل ، وذلك الحد هو ثمانون  
جلدة •

كما نود أن نوجه الأنظار الى أن من المتفق عليه لدى علماء الأصول أن الحدود لا يجرى  
فيها قياس لأن القياس دليل ظني فيه شبهة ، والحدود تدرك بالشبهات — راجع « الاجتهاد بالرأى  
والتعاضل بالترجيح » للاستاذ الكبير الشيخ عبد الوهاب خـلاف ( طبعة سنة ١٩٥٠ ) ص  
٣٦ — ٢٩ •



تسمى في الشريعة « تعزيرا » • ولذلك نجد أن عمر بن الخطاب جلد شارب الحمر أربعين جلدة ، ثم لما فسق الناس جلد شاربه ثمانين (٦١) • ومما يزيد في الدلالة والتأييد لما ذكرنا من أنه لم يكن هناك حد ثابت في عهد الرسول ما يذكر من أن الخليفة عمر بن الخطاب حين جاء له بشارب خمر استبشاه الناس في الجزاء الذي يوقع عليه ، فقال ابن عوف أقل الحدود ثمانون ، وقال علي بن أبي طالب : أنه إذا سكر هذى ، وإذا هذى اغترى ، فخلّوه حد الافتراء (٦٢) •

ولو كان هناك حد مقدر ثابت عن الرسول لما لجأ عمر إلى الاستشارة في مقداره ، ولما لجأ على إلى أعمال القياس فيقيس شرب الحمر على جريمة القذف ، ولو كان هناك حد ثابت عن الرسول لما اختلفت الآلة في مقدار الحد ، إذ أن كلا من أبي حنيفة ومالك كان يرى أن ذلك الحد هو ثمانون جلدة ، بينما كان الإمام الشافعي يرى أنه أربعون ، وفي رواية عن الإمام ابن حنبل أنه يرى أن الحد ثمانون ، وفي رواية أخرى أنه أربعون (٦٣) •

والمسألة على كل حال موضع خلاف بين الفقهاء ، وكما هو بين - فيما بيننا - أن الرسول لم يحد في الحمر حدا معينا ، بل كان يضرب فيها الشارب ضربا غير محدود ، بل لقد ذكر أن الرسول لم يعاقب شارب الحمر « إلا أخيرا »

(٦٢) فلسفه المتوبة في الفقه الاسلامي ( المرجع السابق ) ص ١٨٥ •

وراجع كتاب « فتح الباري بشرح صحيح البخاري » لشيخ الاسلام الحافظ أبي الفضل المسقلائي ( طبعة ١٣٤٨ هـ ) • ص ٥٩ حيث يقول في شرحه للأحاديث التي وردت عن الحمر « وقال المازري لو فهم الصحابة أن النبي صلى الله عليه وسلم حد في الخمر حدا معينا لما قالوا فيه بالرأى كما لم يقولوا بالرأى في غيره فلولهم فهموا أنه ضرب فيه باجتهاده في حقه من ضربه » - ويقول ص ٦٠ « أن الطبري وابن المنذر وغيرهما حكوا عن طائفة من أهل العلم بأن الخمر لا حد فيها وإنما فيها التعزير واستدلوا بأحاديث الباب ( يقصد باب الخمر ) فإنها ساكنة عن تعيين عدد الضرب وأصرحها حديث أنس ولم يجزم فيه بالأربعين » - ثم يقول : « وقد سئل ابن شهاب كم جلد رسول الله في الخمر فقال لم يكن فرض فيه حدا ، كان يأمر من حشره أن يضربه بأيديهم أو نعالهم حتى يقول لهم « ارفعوا » •

أى أنه لبت زمنا لا يعاقبه ( لا حدا ولا تعزيرا ) ، وقد روى ذلك عن الرسول بسند قوى ( وهو ابن عباس ) (٦٤) •

أما وقد تقرر أنه لم يثبت أن ثمة « حدا » أى عقوبة محددة فى عهد الرسول ، فالعقوبة كانت اذا « تعزيرا » • والرأى السائد لدى العلماء « أن إقامة التعزير تكون لولى الأمر » (٦٥) ، أى أن تقدير العقوبة يترك للمشرع ( الذى يحق له أن يترك تقديرها للقاضى ) •

**وقالتا :** وفضلا عما تقدم ، فإن الأئمة غير متفقين بصدد نوع الخمر الذى كان فى القرآن موضع التحريم ، فالإمام أبو حنيفة ( ومعه كبار فقهاء العراق كإبراهيم النخعى ، وسفيان الثوري وابن شبرمه ) — خلافا لغيره من الأئمة — فسر الخمر ( الذى يقصده القرآن بالتحريم ) بأنه ذلك النوع المصنوع من العنب ، مستندا فى هذا التفسير الى المعنى اللغوى ( لكلمة الخمر ) والى أحاديث أخرى •

وأما الأنواع الأخرى من الألبنة المصنوعة من عصير التمر أو الحنطة أو الشعير • الخ ، فإنها لا تعد « خمرًا » بمعناها اللغوى ، ولسلك فان شربها لا يكون محرما ، وإنما يحرم الاسكار فقط (٦٦) اذا حدث من شربها •

(٦٤) راجع شرح المسفلانى على صحيح البخارى حيث ذكر ( ص ٦٠ ) ما نصه « ٥٥٥ » وورد أنه ( أى الرسول ) لم يضربه أصلا ، وذلك فيما أخرجه أبو داود والنسائى بسند قوى من ابن عباس ما ضرب رسول الله فى الخمر الا أخيرا . ولقد غزا تبوك ففشى حجرته من الليل سكران فقال ليقيم اليه رجل فيأخذ بيده حتى يرده الى رحله • — ويذكر القرطبى بأنه لم يكن أولا فى تحريم الخمر حد ، وهى ذلك يجعل حديث ابن عباس فى الذى استجار بالمعبس ثم شرع فيه التعزير على ما فى سائر الأحاديث التى لا تقدير فيها لم شرع الحد ولم يطلع أكثرهم على تعيينه صريحا • الخ ٢ •

ولى ص ٦٠ لجهه يقول عن الرأى الذى يراه البعض من ادعاء اجماع الصحابة بهذا الصدد ، أنها « دعوى ضعيفة لقيام الاحتمال » •

(٦٥) رسالة التعزير فى الشريعة الاسلامية ص ٤٧ ، ٤٨ •

(٦٦) راجع شمسى الاسلام للاستاذ الكبير أحمد أمين ( طبعة ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م ) ج ١ ص ١٢٣ ، ١٢٤ — وراجع فيما تقدم « الاحكام السلطانية » للمارودى طبعة مكتبة التجارية بالقاهرة ص ٢١٩ ، ٢٢٠ — وراجع « السياسة الشرعية » فى اصلاح الراعى والرعية » ( الطبعة الثالثة ١٩٥٥ ) ص ١٠٩ ، ١١٠ •

ويقول العالم الجليل الأستاذ الشيخ أبو زهرة ( فى مؤلفه : « فلسفة العقوبة » ص ١٨٣ ، ١٨٤ ) « أن بعض الناس فهموا أن أبا حنيفة يبيح الخمر غير المصنوعة من عصير العنب ولو أدت الى الاسكار ، وهذا فهم خاطئ » ، والحنيفة ( كما يقول ) أن أبا حنيفة وأصحابه يحرمون السكر بكل صوره ، ولكن وجسدوا بعض المسكرات قابضة بالنص فى نظرم ( وهى =

ويبدو أن أبا حنيفة تأثر في رأيه بالصحابي الكبير ابن مسعود أمام مدرسة أهل الرأي . وهناك كذلك خلاف حول طريقة الحد أى طريقة الجلد ، هل يكون بضربه بالسوط أم بجريدة أم بالأيدى أم بأطراف الثياب (٦٧) .

وهناك كذلك خلاف حول الجرم المعاقب عليه : هل هو مجرد شرب المسكر دون الوصول الى حد السكر أم يشترط الوصول الى ذلك الحد ( أى الى حالة السكر ) (٦٨) .

**الخلاصة :** إن أصحاب هذا الرأي يريدون أن يقولوا : انه ليس من الثابت أن عقوبة شارب الخمر هي حد من الحدود ، كما أنه ليس من الثابت أن العقوبة هي على مجرد شربه ، لا على الاسكار ، ولما كان في الأمرين شبهة ، والحدود تدرا بالشبهات ، فالعقوبة اذا هي عقوبة تمزيقية يترك تقديرها للمشرع ( أو للقاضي ) .

## — ٥ —

### الرد على اتهام التشريعة ( أو الاسلام ) بعدم المساواة بين المسلمين وغير المسلمين ( أهل الذمة )

يمكن الرد على هذا الاتهام بأن الاسلام يسوى بين المسلمين وغير المسلمين ( أهل الذمة ) في كثير من الشئون ، فهو يكفل لهؤلاء كما يكفل

---

= المصنوعة من صلب العنب ) ، وبسطها ثبت بالاسكار فيه بالفعل فحق عليه التحريم ، وبسطها للاسكار فيه احتمال بواقع الحال في زمانهم ، ولا تزول الاياحة الأصلية باحتمال وجود سبب التحريم ، فإن قطع الاحتمال باتخاذ الاسكار بالفعل فإن التحريم يكون ثابتاً . ثم يقول : « وأن السبب في تساهل أبي حنيفة هو انه ثبت بالرواية عنده أن بعض الصحابة تناول بعض هذه الاشربة فامتنع عن تحريمها حتى لا يتهم بعض الصحابة بالمصية » .

(٦٧) راجع ما ذكرناه عن الحديث الذى رواه أبو هريرة ( بالهامش رقم ٦٠ ) .

(٦٨) راجع « ارشاد السارى الى شرح صحيح البخارى » للقسطلانى ( المرجع السابق ) ص ٣١١ ، ٣١٤ حيث يقول : « في تسميتها خمر أربعة أقوال ، لأنها تخمر العقل أى تستره » ، « والعقل هو آلة التمييز فذلك يحرم ما ينطويه ويستتره اذ بذلك يزول الإدراك المطلوب من العبادة فيقوموا بحقونه تعالى » — وفى ص ٣١٧ يقول : « والخمر الذى حرمة الشارح هو ما خامر العقل أى استره وكل ما يستتره حرم تناوله كما يلزم عليه من فساد العبادة المطلوبة من الصلوة » .

لأولئك حريتهم الشخصية (٦٩) ، وحرية الرأي ، وحرية العقيدة وإقامة الشعائر الدينية ، كما يكفل حماية أموالهم ونفوسهم وأعراضهم ، وحرية نشاطهم في الميدان الاقتصادي . ثم أن الاسلام يؤمن أهل الذمة كما يؤمن المسلمين ضد العوز والحاجة ، كما يسوى بينهم في احترام حقوقهم في الملكية: وكذلك أمام القضاء ، وإلى حد كبير فيما يتعلق بتولى الوظائف العامة .

ان غير القليل مما ذكرنا وأوجزنا يعوزه غير القليل من التفسير والتفصيل .

### فأولا : فيما يتعلق بحرية الرأي :

حسننا أن نشير الى ما ذكره أحد كبار علماء الاجتماع في فرنسا ( وهو الدكتور جوستاف لوبون Le Bon ) من « أن العرب أول من علم العالم كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين » (٧٠) .

(٦٩) فيما يتعلق باصطلاح « الحرية الشخصية » ما ذا يعنيه وماذا يعويه ؟  
يجدر بنا هنا أن نبين أن هذا الاصطلاح يختلف مدلوله في الفقه الدستوري الحديث من مدلوله في الفقه الاسلامي ، فإذا نحن رجعنا الى الفقه الدستوري فاننا نجد أن الحرية الشخصية تشمل أشياء ثلاثة : ( أ ) حرية التنقل ، ( ب ) حق الأمن أي حق الفرد أن يطمئن الى أنه لا يحبس أو يقبض عليه كنتيجة لاجراءات تمسقية ، وأما بناء على قرار من الهيئات القضائية ( كقاعدة عامة ) - ( ج ) حرمة المسكن وهي تتضمن تحريم دخول المسكن الخاص الا بموافقة صاحبه .  
وأما ليس لرجال البوليس دخوله الا بناء على قرار من رجال السلطة القضائية ( اللهم الا في حالة التلبس بارتكاب جريمة ) . وإذا رجعنا الى الفقه الاسلامي فاننا لا نجد بين علمائه إلتفاتا حول بيان مدلول « الحرية الشخصية » . فالبعض يعرفونها تعريفا يشمل الحريات جميعا ( من حرية الرأي وحرية العقيدة وحرية الملكية بل والحرية الشخصية بالشيء المفهوم في الفقه الدستوري ) ذلك هو شأن الأستاذ الشيخ خلاف ( في مؤلفه « السياسة الشرعية » طبعة ١٣٥٠ هـ - ١٩٣١ م ص ٣٠ ) . والبعض يقصر ذلك الاصطلاح على ما يطلق عليه الفقه الدستوري « حق الامن » . ذلك هو شأن رئيس الجامعة الاسلامية بباكستان أبو الأعلى المودودي ( في رسالته « نحو الدستور الاسلامي » ص ١٠٠ ، ١٠١ ) بينما يطلق البعض الآخر من علماء الشريعة على « حق الامن » اصطلاح « الحرية الفردية » أو « حرية الذات » . ذلك كان شأن الشيخ خلاف ( في مؤلفه « السياسة الشرعية » ص ٣٩٠ ) .

(٧٠) راجع كتاب « الاسلام والصراية » للامام محمد عبده ( الطبعة الثامنة ١٣٧٣ هـ . ١٩٥٤ م ص ٨٦ .

### ثانيا : وفيما يتعلق بحرية العقيدة الدينية ( وإقامة الشعائر الدينية ) :

فان ثمة العديد من الآيات القرآنية التي تكفل هذه الحرية ، نذكر في مقدمتها قوله تعالى لرسوله : « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » ، وقوله : « لا إكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي » ، وقوله « وقل للذين أتوا الكتاب والأمة أسلمتكم ، فإن أسلموا فقد اهتدوا ، وإن تولوا فإنا معكم عليك البلاغ » وقوله « ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن » (٧١) .

وإذا نحن رجعنا الى التاريخ الاسلامي في مختلف عهوده فإلنا نشهد كفاية لهذه الحرية وتسامحا من حكام المسلمين مع غير المسلمين لم نشهد مثلها في غير الحكم الاسلامي من عهود الحكم الأخرى ، وذلك فيما يعترف به بعض العلماء والباحثين الغربيين المنصفين أنفسهم . والشواهد على ذلك كثيرة . حسبتنا أن نذكر من مظاهر تلك الحرية وذلك التسامح في التاريخ الاسلامي الأمثلة التالية :

( أ ) مما ذكره أحد كبار المؤرخين والفلاسفة الامريكيين ( دراير ) « أن المسلمين الأولين في عصر الخلفاء لم يقتصروا في معاملة أهل الملسم من النصراني النسطوريين ومن اليهود على مجرد الاحترام ، بل فوضوا اليهم كثيرا من الأعمال الجسماء ، ورقوهم الى المناصب في الدولة حتى أن هارون الرشيد وضع جميع المدارس تحت مراقبة حنا مستيه » (٧٢) .

(ب) ويقول العالم المستشرق البريطاني السير أرنولد : « أننا اذا نظرنا الى التسامح الذي امتد الى رعايا المسلمين من المسيحيين في صدر الحكم الاسلامي ظهر أن الفكرة التي شاعت بأن السيف كان العامل في تحويل الناس الى الاسلام ، بعيدة عن التصديق » ، كما أنه يذكر العديد من الشواهد التي تشهد بأن المسيحيين الذين كانوا تحت الحكم الاسلامي إنما اعتنقوا الاسلام عن حرية كاملة ، فالفتح الاسلامي قد جلب الى القبط — كما يقول —

..

---

(٧١) السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ خلاف ص ٣٥ - و « حرية الفكر في الاسلام » للاستاذ الشيخ محمد صادق عرجون ص ١٨ .  
(٧٢) هو يوحنا بن ماسوية الشهير - راجع في ذلك الاسلام والنصرانية للامام محمد عبده .  
ص ١٦ ويضيف الى ما تقدم قوله : « أذكر من اشتهر من الحكماء بالخطوة عند الخلفاء جبينور جيس بن يحنشوع الحند يسابوري طبيب المنصور » .

« حياة تقوم على الحرية الدينية التي لم ينعموا بها قبل ذلك بقرن من الزمان ، وقد تركهم عمرو بن العاص ( والى مصر ) أحرارا على أن يدفعوا الجزية ، وكفل لهم الحرية في إقامة شعائهم الدينية وخلصهم بذلك من هذا التدخل المستمر الذي أنوا من عبثه الثقيل في ظل الحكم الروماني » (٧٣) .

كما يذكر لنا عن الفتح العربي لاسبانيا أن المذهب الكاثوليكي كان هو السائد في تلك البلاد ، وإن القسس الكاثوليك كان قد أصبح لهم نفوذ كبير في الدولة وأنهم قد « اتخذوا من وراء هذه القوة التي وصلوا اليها سبيلا لاضطهاد اليهود ، وكان من أثر هذه الاضطهادات أن رحب اليهود بالعرب الغزاة وعدوهم منقذين لهم مما حل بهم من المظالم فساعدوهم على فتح أبواب المدن ، كما استعان بهم الفاتحون في حماية المدن التي وقعت في أيديهم ، كما اعتنق هذا الدين الجديد كثير من إشراف المسيحيين عن عقيدة راسخة أو عن بواعث أخرى » (٧٤) .

وكذلك كان الشأن في فارس والهند حين فتحها المسلمون ، فالتاريخ يذكر لنا أ الفاتحين لم يلجأوا الى القوة في حمل أهايلها على اعتناق الاسلام ، بل تركوا لهم حرية إقامة شعائهم الدينية (٧٥) .

---

(٧٣) واجع لسير توماس أرنولد Th. Arnold ( الاستاذ بجامعة لندن ) كتابه : « بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية » ( الترجمة العربية عام ١٩٤٧ ) ص ٦٥ ، وراجع ص ٥٩ حيث يذكر ما نصه : « ومن هذه الامثلة التي نتمناها أننا عن ذلك التسامح الذي بسطه المسلمون الظافرون الى العرب المسيحيين في القرن الأول من الهجرة واستمر في الاجيال المتعاقبة نستطيع أن نستخلص يق أن هذه القبائل المسيحية التي اعتنقت الاسلام اما فعلت ذلك عن اختيار واردة حرة » .

وراجع ص ٩٢ ( من المرجع السابق ) حيث يقول المؤلف إن « القبط » لفظ يطلق على المسيحيين من البهاقية في مصر .

(٧٤) أرنولد ( المرجع السابق ) ١١٦ ، ١١٧ — ثم يضيف الى ما تقدم قوله : « ويضاف الى ذلك عدد كبير من أهالي الطبقات الدنيا والوسطى الذين دانوا بالاسلام عن إيمان ثابت متحولين اليه من ديانتهم القديمة التي أهل وجالها مصالحهم وانصرفوا الى مطامع الدنيا فساموهم الخسف ونهبوا أملاكهم . أما عن حمل الناس على اللجوء الى الاسلام أو اضطهادهم بأية وسيلة من وسائل الاضطهاد في الأيام الأولى التي أعقبت الفتح العربي فأننا لا نسمع عن ذلك شيئا ، وفي الحق أن سياسة التسامح الديني التي أظهرها هؤلاء الفاتحون نحو الديانة المسيحية كان لها أكبر الأثر في تسهيل استيلائهم على هذه البلاد » .

ويجدر بنا في مقام الختام لهذه النية أن نشير الى ما يراه الامام محمد عبده من أنه اذا كان قد عرف عن الانجليز في سياستهم نحو البلاد الخاضعة لاستعمارهم الأخذ بسياسة التسامح الديني ، واحترام معتقدات أهالي تلك البلاد ( المستعمرات ) فان الانجليز — فيما يرى الاستاذ الامام — انما اكتسبوا هذه الصفة ونقلوا تلك السياسة عن الحكام المسلمين حين اتصلوا بهم على أثر الحروب الصليبية (٧٦) .

### ثالثا : المساواة بصدد احترام حق الملكية

أما القول بأن الاسلام يسوى بين المسلمين وغير المسلمين من أهل الذمة فيما يتعلق باحترام حقوقهم في الملكية ، فحسبنا أن نشير الى ما يذكره الامام محمد عبده من أن التاريخ يروى لنا أن امرأة فقيرة غير مسلمة رفضت أن تبيع بيتا صغيرا لأمر عظيم كان يريد شراء البيت ليوسع به مسجدا ، فقصدت تلك المرأة شكوى الى الخليفة ، فأمر برد بيتها اليها مع توجيه اللوم الى الأمير على ما حدث منه (٧٧) .

فالقاعدة العامة المتفق عليها لدى رجال الفقه الاسلامي — والتي تعبر عن حكم الاسلام — فيما يتعلق بالعلاقات مع أهل الذمة تتلخص في هذه العبارة الشهيرة : « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » ، ولقد كان العلماء في كل المصور — كما يقول الامام الشيباني — يحثون على حماية حقوق أهل الذمة ومعاملتهم بالمثل ، بل لقد وجدنا من أولئك العلماء من يدافع عنهم ليدفع بعيدا منهم ظلم الحكام . ولعل خير مثال لذلك ما يذكره لنا التاريخ من « أن قازان ملك التتار وقائدهم عند اغارتهم على دمشق في آخر القرن السابع الهجري وأول الثامن ، قد أسر من المسلمين بالشام عددا كبيرا ، ومنهم بعض أهل الذمة من

---

(٧٥) أرنولد (Arnold) المرجع السابق ص ١٧٩ — ٢٤٦ — وما يذكره المؤلف ( ص ١٨١ ) عن الحكم الاسلامي في فلرس « أن أحد قواد المسلمين في عهد الخليفة المتعصم ( الذي تولى الخلافة عام ٢١٨ — ٢٢٧ هـ ، ٨٣٣ — ٨٤٢ م ) أمر بجلد امام ومؤذن لأنهما اشتركا في هدم أحد مبانيهم ( معابد الفارسيين ) في بلاد الصغد ، واستخدما حجارته في بناء مسجد مكا » .

(٧٦) الاسلام والنصرانية للاستاذ الامام محمد عبده ( ص ١٤٩ ) .  
(٧٧) انظر للاستاذ الامام محمد عبده « رسالة التوحيد » ( الطبعة السابعة عشر ١٣٧٦ هـ .  
— ١٩٥٦ م ) ( أصدرتها دار المنار بالقاهرة ) ص ١٨٨ .

اليهود والنصارى ، فذهب ابن تيمية مع بعض العلماء ليفك أسار هؤلاء الأسرى ، فأجابه قازان فى أسرى المسلمين ولم يجبه فى أسرى اليهود والنصارى ، ولكن ابن تيمية لم يتركه حتى فك أسرى الذميين كما فك أسرى المسلمين ، وكان يقول له : « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » ، وذلك حكم الاسلام (٧٨) .

#### رابعاً : تأمين أهل اللمة ضد العوز والحاجة :

ان الاسلام يحث على التصدق سواء كان المتصدق عليهم من المسلمين أو غير المسلمين ، فقد قال تعالى : « ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً » ( سورة الانسان : ٨ ) .

ولم يكن الأسير يومئذ الا أحد المشركين ، وبذلك يرى أن الاسلام يحث اطعام المشركين ، أى التصدق عليهم ، ولقد كان المسلمون فى عصر الرسول يتصدقون على الرهبان (٧٩) .

ويذكر عن عمر بن الخطاب أنه مر بباب قوم وعليه سائل يسأل وهو شيخ ضرير البصر ، فقال له : من أى أهل الكتاب أنت ؟ قال : يهودى ، فأخذ عمر بيده وذهب به الى منزله ، وأعطاه قدراً من المال ثم بعث به الى خازن بيت المال وطلب أن يجرى على اليهودى رزقاً مستمراً من بيت مال المسلمين ، وقال له : « أنظر هذا وضرباه ، فوالله ما أنصفناه ان أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم ، » انما الصدقات للفقراء والمساكين » ، والفقراء هم المسلمون ، وهذا من المساكين من أهل الكتاب (٨٠) .

---

(٧٨) السير الكبير للامام محمد بن الحسن الشيباني - بشرح الامام السرخسى . مع تهذيب وتعليقات للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة - الجزء الأول ( طبعة ١٩٥٨ ) ص ١٠٨  
(٧٩) « الاموال » للامام أبى عبيد ( طبعة المكتبة التجارية عام ١٣٥٣ هـ . ص ٦٠٣ وما بعدها .

(٨٠) السير الكبير للامام الشيباني ص ١٠٩ - وراجع : « نحو الدستور الاسلامى » ( ص ١٠٤ ) لأبى الأعلل الموددى قوله : جاء فى كتاب خالد بن الوليد لأهل البصرة : « جعلت لهم ( أى لأهل اللمة ) أئمة شيوخ ضعيف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات ، أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه » طرحت جزيرته وعيل من بيت مال المسلمين وعياله » . وراجع : أبو يوسف - الخراج ( للطبعة السلفية ١٩٢٧ م ) ص ١٤٥ ، ١٤٦ .



### خامسا : الحرص على حسن معاملة أهل الذمة :

ان الرصايا الدينية متضافرة عن الرسول - كما يقول الامام الشيباني- بالرفق بهم وحسن معاملتهم وكذلك وصايا أصحابه ، « لأنهم - كما يقول - كانوا يخشون أن يستضعفهم بعض من لا دين له ، فيرهقهم من أمرهم عسرا ، فكان النبي وأصحابه حريصين على التشديد في الرفق بأهل الذمة ، والحرص على العدالة معهم والرحمة بهم ، وقد قال عليه الصلاة والسلام « ألا من قتل نفسا معاهدة لها ذمه الله وذمه رسوله فقد أخفر بذمة الله فلا يستروح رائحة الجنة » (٨١) .

### سادسا : المساواة أمام القانون :

المسلمون وأهل الذمة متساوون - كقاعدة عامة - أمام أحكام الشريعة الإسلامية : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » ( سورة المائدة الآية ٤٤ ) ، « وأن احكم بينهم بما أنزل الله » ( سورة المائدة ٤٩ ) ، وبناء على ذلك فان المبدأ المقرر في الفقه الإسلامي - كما قدمنا - هو « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » . تلك القاعدة العامة أدخلت عليها بعض استثناءات قليلة يفرضها الخلاف على العقيدة الدينية في دولة تقوم على أساس العقيدة الدينية .

ونزولا على مبدأ حرية العقيدة الذي كفلته الشريعة الإسلامية ( والذي سبق لنا ذكره ) نجد المبدأ المقرر لدى علماء الفقه الإسلامي يتلخص في هذه العبارة : « أمرنا بتركهم وما يدينون » .

وبناء على ذلك فان الأحكام المتعلقة بالأسرة من زواج وغيره مما يطلق عليها الأحوال الشخصية تطبق عليها أحكام دينهم ، وإذا كانت الحدود والعقوبات تطبق عليهم كما تطبق على المسلمين ، الا أن ماذكرناه عن غير المسلم ( من أهل الذمة ) ومن « تمتعه بحريته الدينية كاملة فلا يضار في

---

(٨١) السير الكبير للشيباني ( المرجع السابق ) ص ١٠٨ - ويضيف الى ما تقدم قوله : وقال عليه السلام « ألا من ظلم معاهدا أو انتقصه ، أو كلفه فوق طاقته ، أو أخذ منه شيئا بطير طيبة نفسه فانا حجيجه يوم القيامة » .

ويلاحظ أن « الاخلاص » هو تقوى العهد . يقال : « غفروا : إذا غفروا » و « أخفروا » إذا نقضوا العهد .

دينه - كما يقول الشيباني ولا يضطهد ولا يؤذى ، ولا يعتدى عليه بقول أو فعل فيما يمس عقيدته الدينية ، وفي أعماله التي يبيعها له دينه ، يستبيع ما يبيع دينه ما دام العمل في دائرة شخصه أو أسرته ، حتى انه لو كان يستبيع في دينه ما لا يبيعه الاسلام ما ساء لأحد منعه .

ولقد قرر الحنفية أن لهم أن يشربوا الخمر ويأكلوا الخنزير وينكحوا المحارم .

بل اننا لنجد المذهب الحنفي ذهب الى أبعد من ذلك ، اذ أوجب حماية حريتهم في هذا المقام ، فلو أن مسلماً أراق الخمر لأحد من أهل الذمة أو قتل خنزيره وجب عليه أن يدفع قيمته ، ولو فعل ذلك لمسلم لم يجب عليه شيء (٨٢) .

فتلك الأمور المتصلة بشخص الفرد من أهل الذمة أو بأسرته - لا سيما اذا كانت مما يتصل بالدين - « يصبح تركه حراً فيها حماية لحريته الدينية طالما كان لا يجاهر مجاهرة شديدة بهذه المنكرات في الاسلام ( كما يقسول الشيباني ) كان يفتح حائوفا للخمر ، ويقدمها للناس جهاراً نهاراً ، فانه يمنع من ذلك منعاً باتاً ، لأن الأمر تعتدى شخصه وأسرته الى المجتمع الاسلامي » (٨٣) .

#### سابعاً : مدى المساواة أمام القضاء :

من تلك الحقوق التي قررها الاسلام لغير المسلمين ( من أهل الذمة ) أن لهم حق التقاضي فيما بينهم في شئون الأسرة ، فلمهم أن يتحاكموا الى قضاء من أهل دينهم في الأمور التي تتصل بدينهم ، وليس لولى الأمر أن يتدخل في هذه الا في إحدى حالتين :

احدهما : أن يختاروا التحاكم الى القاضي المسلم ، وفي هذه الحال ينفذ عليهم الحكم الاسلامي .

(٨٢) السير الكبير للشيباني ص ١٠٢ ، ١٠٦ ، ١٠٧ - وراجع تفسير الطبري : جامع البيان من تأويل آي القرآن ( الطبعة الثانية ١٢٧٣ هـ - ١٩٥٣ م . ( الحلبي ) الجزء السادس ص ٢٦٨ - وراجع للاستاذ الشيخ أبي زهرة : أصول الفقه ص ٣٤٨ .  
(٨٣) السير الكبير للشيباني ص ١٠٣ .

والثانية : أن يكون أحد الخصوم مسلماً ، فإن القاضى المسلم هو المختص .

### ولاية القاضى المسلم بالنسبة لغير المسلمين ( من أهل الذمة ) :

هل يجب على القاضى المسلم أن يقوم بمهمة القضاء فيما بينهم ؟ • نجد بهذا الصدد ثلاثة آراء :

**الراى الأول :** يرى أصحابه أن على القاضى المسلم أن ينظر فى القضية اذا تقدم الطرفان المتنازعان بها اليه ، وهذا هو ما يراه الامام أبو حنيفة ، وهو فى ذلك يستند الى قوله تعالى : « وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم » ( المائدة : ٤٩ ) •

**الراى الثانى :** يقول أصحابه أن القاضى المسلم مخير بين الحكم بينهم والاعراض ( أو التئحى ) عن الحكم ، استنادا الى قوله تعالى : « فان جاورك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم » ( المائدة : ٤٢ ) ، وذلك هو ما يراه الامام مالك ، استنادا الى أن هذه الآية التى نزلت بالتخيير ( بين الحكم والتئحى ) لم تنسخ بالآية التى نزلت فيما بعد .: « وأن احكم بينهم بما أنزل الله » ( المائدة : ٤٩ ) •

**والراى الثالث :** يقول أصحابه أن على القاضى أن يقضى بينهم سواء تقدموا أم لم يتقدموا بعرض النزاع عليه • ومن هذا الراى الامام الشافعى وابن حزم •

ويستند أصحاب هذا الراى على حجتين :

**الأول :** الآية الكريمة : « انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » ( النساء : ١٠٥ ) فهذه الآية تعد — كما يقولون — ناسخة للآية السابقة : « فان جاورك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم » — ( المائدة : ٤٢ ) •

**والثانية :** يقولون ان الاجماع قد انعقد على أن غير المسلم ( من أهل الذمة ) اذا سرق تقطع يده • ويرد على هذا الدليل بأن هذا قياس مع الفارق ، لأن العقوبات يحكم بها على المسلم وغيره ، لأن السرقة تؤدى الى الاخلال بالنظام العام ، أما المنازعات المدنية فليس هذا شأنها ، وليس ثمة ما يوجب تطبيق

الحاكم

الأحكام الشرعية الإسلامية - كما يقولون - على أهل الذمة إلا إذا تقدموا بقضايهم إلى القاضي المسلم (٨٤) .

ويبدو لنا أنه قد فات أصحاب هذه الحجة الثانية أن القياس لا مكان له في ميدان القانون الجنائي ، وعلى كل حال فمن المتفق عليه بين علماء الفقه الإسلامي أن جرائم الحدود لا يجرى فيها قياس (٨٥) .

**مثال للمساواة أمام القضاء :** في مقدمة ما يذكر من الأمثلة - فيما يرويه لنا التاريخ - كدليل على تلك المساواة أمام القضاء ما يروي عن ابن عمرو بن العاص ( وإلى مصر ) أنه سابقه فتى قبطي فسبقه ، فضربه ابن عمرو بالسوط وقال له : أتسبق ابن الأكرمين ، فشكاه الفتى القبطي إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، فأحضر عمرو بن العاص وابنه ، وأمر الفتى المصري أن يضرب ابن عمرو فضربه وعمر يقول له : زد ابن الأكرمين ، ثم التفت عمر إلى ابن العاص وقال له تلك العبارة الشهيرة : « متى استعبدتم الناس يا عمرو وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » (٨٦) .

(٨٤) السير الكبير للشيباني ص ١٠٧ - والشافعي : الأم ، الجزء الرابع ص ١٣٠  
« والتشريع الإسلامي للفكر المسلمين » للاستاذ الشيخ عبد الله المراغي ص ٤١ ، ٤٢  
(٨٥) راجع للاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : « الاجتهاد بالرأي » ( طبعة ١٩٥٠ ص ٣٦ - ٣٩ ) .

(٨٦) السير الكبير للشيباني ص ١٠٧ .

تعليل - هذه العبارة الأخيرة هي كذلك من العبارات المشهورة المأثورة عن جان جاك روسو في كتابه « العقد الاجتماعي » مع شيء يسير من التعديل إذ يؤثر عنه قوله : « مآل أرى الناس في السلاسل والقيود ، ولد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » . ولا يمكن الادعاء - فيما اعتقد - بأن روسو قد نقل هذه العبارة عن عمر بن الخطاب ، لأنه لا يصح الادعاء بأن التاريخ الإسلامي كان حروفا إلى مثل ذلك الحد من التخصيلات - لدى رجال الفكر أو العلم في أوروبا في العصر الذي كان يعيش فيه روسو ، أي في القرن الثامن عشر ، لا سيما أن المعروف عن روسو أنه لم يكن - كما كان هونتسكيو - يبنى آراءه على أساس من التاريخ وملاحظة الواقع والتجارب ( وهو المنهج العلمي السليم القويم ) ، إنما كان بالمعكس يكرر التاريخ ولا يثق في المؤرخين ، فكان يقيم آراءه على أساس من مجرد التأمل والتفكير النظري المجرد *la spéculation* الذي تدبر عقله لديه مؤثرات نفسية عاطفية قوية . ففكرته الشهيرة عن « العقد الاجتماعي » والتي تلخص في أن الدولة إنما ترجع - في أصل نشأتها - إلى عقد اتفاق الأفراد بقتضاه على الخروج من تلك الحالة البدائية الطبيعية *état de nature* التي كانوا يحينها في أقدم الصور وكانت حياة عزلة وانفراد وحرية كاملة لا يتضمنون فيها لسلطان عليهم ولا قيود فيما تعيد حريتهم ، ثم اتفقوا على تكوين مجتمع سياسي يخضع لسلطة عليا ، أي أنهم تعاقدوا =

### ثامنا : مدى المساواة في تولي الوظائف العامة :

لأهل الذمة أن يتولوا وظائف الدولة اللهم الا ما كان منها ذا صبغة دينية اسلامية ، أو كان من مهمة صاحبها الدفاع عن الاسلام ، ولم ينسبه الاسلام الا عن تولية من أبدوا منهم العداء للمسلمين ، وذلك بصدد المهام أو الوظائف التي تتطلب من صاحبها أن يكون موضع الثقة من رجال الحكم . ذلك هو ما تنبئ عنه الآية الكريمة : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خيالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر » ( آل عمران : ١١٨ ) ( ٨٧ ) .

فهذه الآية تنهى عن اتخاذ بطانة ممن ظهر للرسول عداؤهم من أهل الذمة ، وخانوا العهد كبنى النضير الذين حاولوا قتل الرسول ، فذلك النهي كما يتبين من الآية - لا يشمل غير هؤلاء ممن أبدوا الخيانة والعداء ( ٨٨ ) .

وهذا هو ما فهمه الخلفاء الراشدون ومن تبعهم من الخلفاء من هذه الآية ، وهو ما جروا عليه في ادارة شئون الدولة اذ تولي مناصب الدولة في عهدهم من كسب ثقتهم من غير المسلمين . وإذا كنا لا نجد شيئا من ذلك في عصر الرسول فإن مرد ذلك - فيما يبدو - إنما كان لأن المسلمين لم يكونوا يأمنون جانبهم في تلك الفترة من التاريخ الاسلامي التي لم تكن توطدت

---

= على انشاء دولة ، تلك النظرية لم تكن وليدة بحث علمي تاريخي ، اما كانت مجرد مسألة فرضية أي خيالية أو مجازية ( على حد التعبير الفرنسي - fiction ) ، فلقد بدأ دوسو للسيل الحاس بالمقد الاجتماعي بقوله : « اننى أفترض ... Je suppose que ... » . يراجع في ذلك كتابنا « القانون الدستوري واللائحة السياسية » ( طبعة ١٩٧٦ ) - ص ٤٤ ، ٤٥ ، ولزيادة التفصيل يراجع بحث لنا بعنوان : « أصل نشأة الدولة - بحث في القانون العلم واللسنة السياسية » منشور بمجلة القانون والاقتصاد ، عدد سبتمبر - ديسمبر ١٩٤٨ م . ( ٨٧ ) تفسير الطبري - بتحقيق الاستاذ محمود محمد شاكر ( طبعة دار المعارف ) ج ٧ ص ١٤٦ - وراجع « المصحف المفسر » وقد وضعه الاستاذ محمد فريد وجدي ( مستمدا اياه من أقوال أهل السنة وأقطاب المفسرين ) طبعة مطابع الشمب ص ٨٢ حيث ورد في تفسير هذه الآية ان « البطانة » هو الذى يعرفه الانسان بأسراره ثقة به . شبه في النصافة بصاحبه ببطانة اللوب . » و « دونكم » أى من دون المسلمين ، ولا « بالونكم خيالا » أى لا يقصرون لكم فى الفساد ، اما عبارة ، ودوا ما عنتم « فالقصد بها : كنوا عنكم ، والمنت هو شسدة الضرر والمشفقة .

فيها بعد دعائم الدولة الإسلامية ، وحسين كان غير المسلمين حربا على المسلمين .

فاذا انتقلنا الى عصر الخلفاء الراشدين ومن تلاهم من خلفاء المسلمين ، فاننا نجد عمر بن الخطاب قد جعل رجال دواوينه من الروم وكذلك كان شأن الخليفين عثمان وعلي وخلفاء بني أمية الى أن نقل عبد الملك بن مروان الدواوين من الرومية الى العربية (٨٩) .

ولقد كان من أهل الذمة من تولى قيادة الجيش ابان الحكم الاسلامي في الاندلس (٩٠) . وفي عهد الخليفة هارون الرشيد وضعت جميع المدارس تحت اشراف أحد المسيحيين ( وهو حنا مسنية ) (٩١) .

### وظائف الوزراء :

ولقد أجاز علماء الفقه الاسلامي أن يكون الوزير من أهل الذمة ، على أن يكون من وزراء التنفيذ لا من وزراء التفويض (٩٢) .

( أ ) « فوادة التفويض » يقصد بها « أن يستوزر الامام ( الخليفة ) من يفوض اليه تدبير الأمور برأيه ، وامضاءها على اجتهاده » ، فالوزير في هذه الحالة يملك — كقاعدة عامة — مزاولة جميع سلطات الخليفة ، وله أن يتصرف

---

(٨٩) راجع البلاذري : فتوح البلدان — تحقيق الاستاذين عبد الله ومحمد أنيس طبعه دار النشر للجامعيين . بيروت ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م . ص ٢٧١ — وكان ذلك نقلا عن رسالة الدكتوراة للدكتور فؤاد عبيد النعم بعنوان « مبدأ المساواة في الاسلام — بحث من الناحية الدستورية مع المقارنة بالديموقراطية الغربية والنظام الماركسي » ( طبعة ١٩٧٢ ~ الاسكندرية ) ص ١٣٩ ، ١٤٠ .

(٩٠) رسالة التوحيد للاستاذ الامام محمد عبيد — المرجع السابق — ص ١٨٥ .

(٩١) الاسلام والنصرانية — المرجع السابق — للاستاذ الامام محمد عبيد ص ١٥ .

(٩٢) الاحكام السلطانية للمواردى ص ٢٥ ، والاحكام السلطانية لابي يعلى الفراء ( طبعة الطبعة ١٣٥٦ هـ — ١٩٣٨ م ) ص ١٦ .

بصددها وفق رأيه واجتهاده ، كما كان شأن الوزير يحيى بن خالد البرمكى وولده جعفر فى عهد هارون الرشيد (٩٣) .

(ب) أما وزارة التنفيذ فهى توجد حين تقتصر مهمة الوزير على مجرد « تنفيذ » ما يأمر به الخليفة ، فالوزير فى هذه الحالة لا يبرم الأمور وفق رأيه واجتهاده (٩٤) . وهذا هو شأن الوزير فى النظام الرئاسى الأمريكى حيث يعد الوزير بمثابة سكرتير لرئيس الدولة .

### لا مساواة تامة بين المسلمين وغير المسلمين :

يجب ألا يفهم مما تقدم أن غير المسلمين كانوا يقفون الى جانب المسلمين على قدم المساواة التامة . ان ذلك ما لم يكن ، وما لا يمكن أن يكون فى دولة تقوم على أساس عقيدة دينية جديدة ، لا سيما اذا كان رعاياها الذين لا يدينون بهذه العقيدة ( وهم أهل النمة ) لا يمثلون الا عددا قليلا . وذلك أمر يلاحظ فى كل زمان ومكان دائما سواء أكانت تلك العقيدة الجديدة التى قامت الدولة على أساسها عقيدة دينية ، كما كان شأن الدولة الاسلامية ، أم كانت عقيدة سياسية ، كما كان شأن الدولة الألمانية النازية ، فى عهد هتلر (٩٥) ، وكما هو اليوم شأن الدولة السوفيتية ( وغيرها من دول الديمقراطيات الشعبية أى دول المعسكر الشيوعى ) التى تقوم على أساس اعتناق مذهب ماركس كما لو كان عقيدة جديدة .

فمثل هذه الدولة التى تقوم على أساس عقيدة جديدة حسبها أن تنظر

---

٩٣) ما يذكر عن يحيى بن خالد البرمكى ان هارون الرشيد حين اتخذه وزيرا قال له : « قلدتك أمر الرعية ، واخرجته من عنى اليك » فاحكم فى ذلك بما ترى من الصواب ، واستعمل من رأيت ، واعزل من رأيت واطع الأمور على ما ترى » . ثم دفع اليه خاتمه الخاص وسلمه خاتم الخلافة حتى صار بيده الحل والعقد فى كل شئون الدولة — راجع فى ذلك « النظم الاسلامية » — طبعة ١٩٣٩ ص ١٥١ — للاستاذين الدكتورين حسن ابراهيم حسن ، وعلى ابراهيم حسن .

٩٤) الأحكام السلطانية للماوردى ص ٢٤ ، ٢٥ — والأحكام السلطانية لابن يعلى الفراء ص ١٥ .

٩٥) لزيادة التفصيل بصدد الفلسفة السياسية للنازية راجع كتابنا « القانون الدستورى واللائحة السياسية » — الطبعة الرابعة ١٩٦٦ — ص ٥٢٥ — ٥٣٠ .

الى رعاياها ( أى مواطنيها ) الذين لا يدينون بعقيدها نظرة تسامح ، فليس لأحد أن يطمع فى أكثر من أن تؤمنهم على حريتهم الشخصية وعلى أموالهم وأعراضهم وأن تترك لهم حرية الاحتفاظ بمعتقداتهم وإقامة شعائرتهم الدينية . وذلك هو مما عرف به الاسلام واشتهر به المسلمون فى صدر الاسلام أكثر مما عرف عن أية طائفة من الطوائف الأخرى او عن أية أمة من الأمم ، وذلك هو ما لم يعرف فى تلك العصور السالفة حتى عن سلف من بعض رؤساء الأديان ، أعنى بعض بابوات الكنيسة الكاثوليكية بروما حين كانوا أصحاب نفوذ وسلطان ، وذلك فيما يتصل بمعاملتهم لمعارضيهم فى الرأى فكانوا يتزولون بهم أقصى وأقصى العقاب ، أو يرفعونهم بحبال المشائق :

١ - فلقد كانت بابوية انو سنت الثالث فى مطلع القرن الثالث عشر ، كما يقول المؤرخ البريطانى فيشر « تيوقراطية استبدادية تقيها الناس فى ذلة وخشوع » وكان ذلك البابا يعتقد ( كما يقول هذا المؤرخ ) : « أن البابا ملك فى أمور الدين والدنيا وان للبابا السلطة المطلقة فى كل شئ » (٩٦) .

٢ - وفى عام ١٤٠٨ أمر أحد الباباوات بأحراق مئتى كتاب من كتب واكيليف Wycliffe ، وفى عام ١٤١٢ أمر بأعدام ثلاثة شبان لقولهم بأن صكوك الففران اثم منظم ، وكان ذلك حين أقام مندوب بابوى سوقا لبيعها فى المدينة ، ويرجع الفضل فى عدم اهضامه دماء أكثر من دماء أولئك الشبان وقتئذ الى موقف أحد الملوك وحمايته لأولئك المعارضين لسلطان الكنيسة (٩٧) .

---

(٩٦) راجع فيشر : « تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى » ترجمة الاستاذ الدكتور محمد مصطفى زيادة ( أستاذ ورئيس قسم التاريخ بكلية الآداب بجامعة القاهرة سابقا ) . الطبعة الثانية ١٩٥٤ م . الجزء الاول ص ٢٣٩ ، ٢٤٢ .

(٩٧) فيشر - المرجع السابق - الجزء الثانى ص ٣٧٢ - أما واكيليف فقد عاش فيما بين عامى ١٣٢٠ و ١٣٨٤ وكان من كبار المصلحين الدينيين ، كما كان من أعظم نقاد العصور الوسطى للنظرية الكهنوتية - راجع فى ذلك مؤلف ديفز David ( أستاذ تاريخ العصور الوسطى بجامعة أكسفورد سابقا ) : « أوروبا فى العصور الوسطى » الطبعة الأولى ١٩٥٨ ص ١٤٢ من الترجمة العربية بقلم الدكتور عبد الحميد حمدي محمود ( أستاذ تاريخ العصور الوسطى بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية سابقا ) .



٣ - حتى دعاة الإصلاح الدينى ( البروستانت ) فى القرون الوسطى نجد أنهم حين انتصرت حركتهم كانوا يعاقبون بالموت كل من يعتقد آراء تخالف ظاهر ما يعتقدون ، ولذلك اختلف أولئك المصلحون الدينيون فيما بينهم وتفرق شملهم وأخذوا فى التنكيل بعضهم ببعض ومحاربة بعضهم بعضا ، فلما تبينوا ما ترتب على هذا الحال من الشرور والآثام رأوا أن من الخير أن يأخذوا بمبادئ التسامح وكفالة حرية الرأى والعقيدة (٩٨) .

**خاتمة :**

نتهى من ذلك كله الى القسول بأنه اذا كانت ثمة بعض فوارق بين المسلمين وغير المسلمين فى الحقوق فلقد كان ذلك أمرا طبيعيا فى دولة لم تقم على أساس القومية وإنما قامت على أساس عقيدة دينية ، كان يعد غير معتنقها - فى فترة بداية قيامها - من خصومها وأعدائها ، ثم أن مثل تلك المساواة التامة فى الحقوق كانت من الأمور التى لا يمكن تصور المطالبة بها طالما لم تكن هناك مساواة تامة فى الواجبات لاسيما فيما يتعلق برأس هذه الواجبات ، وهو واجب الجهاد أى الدفاع عن الدولة الإسلامية وعن عقيدتها الدينية ، فهذا الواجب انما كان ملقى على عاتق المسلمين وحدهم (٩٩) .

---

(٩٨) ديفز Davis ( المرجع السابق ) ص ١٤٥ حيث يضيف الى ما تقدم قوله : « انه قد قامت فى العصور الوسطى حركة اصلاحية يزعمها أرنولد برشيا تطالب « بأن الكنيسة يجب أن ترد الى الفكر كما كانت أيام الرسل » ( يقصد العصر الأول للمسيحية ) .

وراجع مؤلف السير توماس أرنولد Arnold « أستاذ التاريخ بجامعة لندن سابقا ( بعنوان : « العودة الى الاسلام - بحث فى تاريخ نشر العقيدة الاسلامية » ترجمة الاساتذة الدكتور حسن إبراهيم حسن ، والدكتور عبد الحميد عابدين وإسماعيل النحرأوى صفحة ١٩٥ وراجع للاستاذ الامام الشيخ محمد عبده : « الاسلام والنصرانية » - المرجع السابق - ص ١٣٦ ، ١٣٢ حيث تقول نقلا عن أحد المؤرخين الغربيين ( لم يذكر اسمه ) ما نصه : قال أحد أفاضل المؤرخين « وكلما ارتفعت طائفة منهم ( يقصد الطوائف المسيحية التى اختلفت فيما بينها حول طريقة الإصلاح الدينى ) الى عرش القوة لوئت أيديها بالجرائم فى العمل لافتاء اليقظة - حتى منعت النفوس دوام تلك الحال ووجدت أن الأفضل لكل طائفة أن تمنح الاخرى من الحرية ما لا تستغنى عنه واحدة منها . ومن هذا نشأ ذلك الأصل العظيم : أصل التسامح والرحم بمجاوزة المخالف فى الرأى » .

(٩٩) لزيادة التوضيح راجع كتابنا « مبادئ نظام الحكم فى الاسلام - مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة » الطبعة الأولى - ١٩٦٦ م ص ٨٣٥ - ٨٣٨ أو الطبعة الثانية ( لسنة ١٩٧٤ ) .

### المبحث الثالث الرايان في كفتى الميزان

تمهيد :

سننولى هنا مناقشة ما يستحق أن يكون للمناقشة موضعا ، مما كان من الأدلة التى استند فيها الرايان السالفان المتعارضان ( الراى القائل بصلاحيّة الشريعة كمصدر أساسى للدستور ، والراى الآخر المعارض ) ، كما سنقوم ببيان الراى الذى نؤيده ، وذلك الذى نعارضه أو ننقده ، وذلك كله على هدى من ضمير علمى ، ومن أخذ بنهج موضوعى .

ونرى قبل هذا وذاك ، وقبل أن نقتحم بسلاح القلم ميدان هذا العراك أن نهد لذلك بمباحث أربعة يكمل بعضها بعضا :

**أولها :** عن مدى مرونة مصادر الشريعة الإسلامية .

**وثانيها :** عن منهج التفسير القويم .

**وثالثها :** عن مبدأ « المصلحة » فى الفقه الإسلامى ، يختلف مراتبها (أى بما تشمله من مبدأ فى المخرج ومبدأ الضرورة ) .

**ورابعها :** عن ضرورة الأخذ بسنة التدرج فى التشريع ( سواء كان تشريعا عاديا أو دستوريا ) وبروح الاعتدال .

وانه ليبعد لنا أن واجبنا علينا أن نلقى أولا على هذه المباحث الجانبية التمهيدية بعض الأضواء أمام القراء ، قبل أن نستمد منها أضواء تنير أمامنا طريق نقاش مختلف الآراء .

## المطلب الأول

- ١ -

بحث في مدى مرونة مصادر الشريعة الإسلامية وبخاصة في الشؤون الدستورية :  
مقدمة :

مصادر الشريعة الإسلامية - أو على حد تعبير علمائها : « أدلة الأحكام الشرعية » (١) - متعددة . على أن بينها - كما هو معلوم - مصدرين أساسيين : هما القرآن والسنة ، أما غيرهما من المصادر ( أو أدلة الأحكام الشرعية ) فهي مستمدة منهما أو مستندة عليهما أو على أحدهما ، وعلى رأس تلك المصادر أو أدلة الأحكام الأخرى يذكر « الإجماع » الذي يلحق بهذين المصدرين ويتلوها من حيث المرتبة . لذلك فسنقتصر هنا على الكلام عن كل من هذه المصادر الأساسية الثلاثة : القرآن ، والسنة ، والسنة والإجماع .

### ١ - القرآن :

إن الأحكام الشرعية في القرآن جاءت عامة أي بصورة كلية ، فهي لا

(١) نلاحظ أن علماء الشريعة أو الأصول الفقهاء يستعملون عادة اصطلاح « أدلة الأحكام » للدلالة على ما نطلق عليه هنا وما يطلق عليه رجال القانون « مصادر الشريعة » . ذلك كان مثلا شأن الإمام أبي حامد الغزالي في كتابه « المستصفى من علم الأصول » - طبعته ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م ج ١ ص ٦٤ وما بعدها . على أننا نجد أسئلة الشريعة الإسلامية بكلليات الحقوق يصير يستعملون هذين الاصطلاحين « أدلة الأحكام » ، و « المصادر » كترادفين . راجع مثلا للعالم الجليل الشيخ عبد الوهاب خلاف ( استاذ ورئيس قسم الشريعة الاسبق بكلية الحقوق بجامعة القاهرة ) كتابه : « علم أصول الفقه وخلاصة تلويح التشريع الاسلامى » - طبعته ١٩٥٢ م ص ٨ ، ١٢ ، ٢٠ ، ٩٠ ، ٢٩٦ .

ونلاحظ أنه لا يوجد منها ما يصح أن يوصف « بالمصادر » في لغة رجال القانون إلا القرآن والسنة والإجماع والعرف ، أما غيرها من « أدلة الأحكام » المعروفة لدى علماء الشريعة والأصول ( كالقياس والمصالح المرسنة والاستحسان وغيرها ) فهي لا يصح وصفها - لدى رجال القانون - « بالمصادر » ، وإن صح وصفها « بأدلة الأحكام » ، وثمة فرق كبير لديهم بين « المصادر » و « الأدلة » ( راجع : كتابنا « مبادئ نظام الحكم في الإسلام - مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة » ، الطبعة الأولى لسنة ١٩٦٦ ص ٢٢٨ وما بعدها ، وص ٢٥٧ .

فمثلا فيما يتعلق بالقياس فهو في الواقع صورة من صور الاجتهاد ، والمقيس إنما يأخذ في الواقع حكم القيس عليه الذي إما أن يكون نصا في القرآن أو السنة أو حكما شرعيا ثابتا بالإجماع - لزيادة التفصيل راجع كتابنا « مبادئ نظام الحكم في الإسلام » ص ٩٦ وما بعدها ، و ١١٦ وما بعدها ، و ٢٥٤ وما بعدها .

تعنى الا بالكليات دون الجزئيات والتفصيلات اللهم الا فى القليل النادر ، وبيانا لذلك نجدد بنا أن نفرق بين نوعين من الأحكام الشرعية :

( أ ) العبادات وما يلحق بها من الأحوال الشخصية والموارث ، فهذه تجد القرآن قد عرض لبيان أحكامها التفصيلية ، وذلك لأن أغلب أحكام هذا النوع تعبدى ولا مجال للعقل فيه ، ولا يتطور بتطور البيئات (٢) .

( ب ) المعاملات ( ماعدا الأحوال الشخصية والموارث ) وهى تشمل القوانين المدنية والجنايئة والدستورية الخ ، أى الى غير ذلك من مختلف فروع ما نطلق عليه القانون الخاص والقانون العام ( وهما القسمان الرئيسيان للذان ينقسم اليهما القانون ) . وهذه « المعاملات » هى التى تهمنى هنا ونعنيها بالكلام فى هذه النبة .

قواعد كلية : فهذه ( أى المعاملات ) قد اقتصر القرآن بصدها على بيان القواعد الكلية ، ولم يعرض فيها لتفصيلات وجزئيات اللهم الا فى القليل النادر ( كأحكام الموارث وأحكام الأسرة وتجديد عقوبات لبعض الجرائم وهى التى يطلق عليها « جرائم الحدود » كحد السرقة وحد الزنا ) وذلك لأن الأحكام الشرعية الخاصة بتلك الجزئيات تتغير بتغير ظروف البيئة والمكان وتتطور بتطور الزمان ، فاقصر القرآن فيها على المبادئ أو القواعد العامة التى تقتضيها العدالة ولا تختلف باختلاف البيئات ، ولم يتعرض للتفصيلات « ليكون ولاية الأمر » على حد تصير الاستاذ الكبير الشيخ خلاف — فى كل عصر فى سعة من أن يفصلوا قوانينهم فيها حسب مصالحهم فى حدود أسس القرآن من غير اصطدام بحكم جزئى « (٣) .

ولقد كان هذا الوضع — كما يقول الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر ( الأسبق ) الشيخ شلتوت — وهو « تفصيل ما لا يتغير ، وأجمال ما يتغير

---

(٢) أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الاسلامى للاستاذ الشيخ خلاف — المرجع السابق — ص ٣٣ — على أنه مما تجوز ملاحظته أنه حتى فى مسائل العبادات لا يرضى القرآن دائسا للتفصيلات بل نجد أحيانا يتركها للسنة كما هو الشأن فيما يتعلق بكيفية أداء الصلاة وعدد الركعات .

(٣) أصول الفقه — المرجع السابق — ص ٣٣ — وراجع بحثا للاستاذ الشيخ خلاف بعنوان « مصادر التشريع الاسلامى مرة » منشور بجريدة القانون والاقتصاد عدد ابريل — مايو ١٩٤٥ ص ٢٥٣ — ٢٥٨ — وراجع فى هذا المعنى للامام الشافعى : الاعتصام ( طبعة المكتبة التجارية — القاهرة ١٣٣٢ هـ ) ج ٢ ص ٣٦٣ ، ٣٦٤ .

أحد الضرورات التي تقضى بها ويتطلبها خلود الشريعة ودوامها « (٤) » .

**قلة عدد آيات الأحكام :** لما تقدم نجد أن آيات الأحكام الشرعية ( أى ذات الصبغة التشريعية على حد تعبير رجال القانون ) جاءت بالقرآن قليلة العدد الى حد كبير ، فهذه الآيات يبلغ عددها - فيما يذكر بعض العلماء - نحو مائتى آية بينما يبلغ مجموع الآيات القرآنية نحو ستة آلاف آية (٥) .

**دفع اعتراضى :** ولا عبرة بما قد يعترض به البعض على هذا القول بأن القرآن قد جاءت به الآية الكريمة : « ما فرطنا فى الكتاب من شيء » ( الأنعام : ٣٨ ) ، فالمقصود بهذه الآية - فيما يقول بعض العلماء - هو « بيان كل شيء من أمور الدين » (٦) ، وفيما يرى بعض كبار علماء المفسرين ( كالزمخشري ) أن المقصود « بالكتاب » فى هذه الآية ليس القرآن كما يظن البعض ، وإنما المقصود - كما يدل عليه السياق - اللوح المحفوظ ، « وأن الآية - كما يقول - لإفادة أن أعمال العبادة محصاة عليهم ، صغيرها وكبيرها ، يجوزون عليها يوم يقوم الناس لرب العالمين ، ولذلك زيلت الآية بقوله تعالى : « ثم الى ربهم يحشرون » (٧) ( الأنعام : ٣٨ ) .

وكذلك لا يجوز أن يعترض علينا بالآية الكريمة : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » ( النحل : ٨٩ ) ، « فليس معنى أن القرآن تبيان لكل شيء - كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج - انه أحاط بجزئيات

(٤) راجع للأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت : « الاسلام عقيدة وشريعة » - طبعة ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م . ص ٤١٧ حيث يضيف الى ما تقدم قوله : « فليس من المحقول أن تعرض شريعة جاءت على أساس من الخلود والبقاء والعموم - لتفصيل أحكام الجزئيات التي تقع فى حاضرهما ومستقبلها ، فانها مع كثرتها الناشئة من كثرة التعامل والواله متجددة بتجدد الزمن وصورة الحياة فلا مناص اذا من هذا الإجمال والاكتفاء بالقواعد العامة » .

(٥) راجع « الفرق فى الفقه الاسلامى » ص ٩٨ للأستاذ الشيخ عمر عبد الله ( أستاذ ورئيس قسم الشريعة الاسبق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية ) .

(٦) ذلك هو التفسير الذى ذكره لتلك الآية الأستاذ الأكبر الشيخ الخضر حسين شيخ الجامع الأزهر السابق ، فى كتابه : « نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم - للأستاذ على عبد الرزاق » - طبعة القاهرة ١٣٤ هـ - ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٧) راجع « السياسة الشرعية والفقه الاسلامى » - الطبعة الأولى ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣ م ص ٤٦ ، ٤٧ .

الوقائع والحوادث ، ونصر على تفاصيل أحكامها ، فإن الواقع يشهد بأنه - في أغلب الأمر - لم يدخل في هذه التفاصيل ، ثم يقول : « فالقرآن الذى هو المصدر الأول للتشريع تبيان لكل شيء من حيث أنه قد أحاط بجميع الأصول والقواعد التى لابد منها فى كل قانون ونظام » (٨) .

**مسألة عدد آيات الأحكام الدستورية -** أما عن الآيات المتعلقة بالتشريع الدستورى ( أى بنظام الحكم فى الدولة ) فإنا لم نجد أحدا من فقهاء الشريعة الإسلامية قد عرض لبيان عددها ، على أنه يبدو لنا أنها أقل كثيرا من آيات الأحكام المتعلقة بأى فرع من الفروع الأخرى للقانون . ويبدو لنا من مراجعة كتابنا « مبادئ نظام الحكم فى الإسلام » ( وقد عالجنا فيه بحث جميع المسائل الشرعية المتصلة بالشئون الدستورية مع ذكر الآيات القرآنية التى جاءت فى تلك الشئون ) أن عدد تلك الآيات لا يتجاوز ١٢ آية . وحسبنا بيانا لقلة بل لضالة هذا العدد أن نشير إلى دستور جمهورية مصر العربية ( لسنة ١٩٧١ م ) حيث نجده يتضمن من المواد ١٨٤ مادة ، عدا مواد الباب السادس والأخير الذى يعالج بوجه خاص أحكاما عامة انتقالية (٩) .

ومما تجدر ملاحظته أن الدستور لا يعنى ببيان بعض مبادئ عامة فحسب ، إنما هو يعنى بوجه خاص ببيان مفصل للهيئات الحاكمة : معنى السلطتين التشريعية ، والتنفيذية ( التى يرأسها رئيس الدولة ) وكيفية تكوين كل منهما واختصاصاتها وعلاقة الواحدة بالأخرى ، وذلك فضلا عن الأحكام العامة التى تسيطر على نظام السلطة القضائية .

وتعد قلة عدد آيات الأحكام الشرعية (فى القرآن) - لدى علماء الشريعة -

---

(٨) ثم يضيف العالم الجليل إلى ما تقدم : « وذلك كجواب العدل ، والفورى ، وروح الحرج ، ودفع الضرر ، ورعاية الحقوق لأصحابها ، وإداء الامانات إلى أهلها ، وإلجوع بهم الأمور إلى أهل الذكر والاختصاص ، وما إلى ذلك من المبادئ العامة ... إلخ » راجع : « السيادة الشرعية » - المرجع السابق - ص ٤٧ .

(٩) من أمثلة تلك الأحكام ما ورد بالمادة ١٩٠ : « تنتهى مدة رئيس الجمهورية الحال بالانتهاء ست سنوات من تاريخ إعلان انتخابه رئيسا للجمهورية العربية المتحدة » والمادة ١٩١ « كل ما قرره القوانين واللوائح من أحكام قبل صدور هذا الدستور يبقى صحيحا نافذا » .

دليلا من دلائل نزعة الشريعة الاسلامية الى التيسير على المشرعين وعلى الناس لتكون صالحة لكل زمان ومكان (١٠) .

**أمثلة :** ومن أمثلة الأحكام الشرعية التي وردت في القرآن بصورة كلية :

( أ ) **في الشئون الدستورية** - نذكر في مقام مبدأ الشورى الآيتين الشهيرتين : « وأمرهم شورى بينهم » ( الشورى : ٣٨ ) ، « وشاورهم في الأمر » ( آل عمران : ١٥٩ ) . ولكن ما هي المسائل التي يجوز أو يجب أن تكون من مواضع الشورى في الاسلام ، وما هي الشروط الواجب توافرها في أهل الشورى ، وما هي الاجراءات التي يجب أن تتبع في هذا المقام ؟ كل ذلك لم يحدده القرآن تحديدا بينا معينا ، وعدم التحديد لهذه التفاصيل والجزئيات هو مما يتفق مع طبيعة شريعة لها صفة الخلود والعموم حتى تستطيع أن تتلاءم مع مختلف البيئات ومختلف الأزمنة (١١) .

( ب ) **وفي الشئون الاقتصادية** - في ناحية البر بالفقراء اقتضت نصوص القرآن على تقرير حق الفقير في مال الغني ، وذلك في قوله تعالى : « وفي أموالهم حق للسائل والمحروم » ( الذاريات : ١٩ ) ، وقوله « والدين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » ( المعارج : ٢٤ ، ٢٥ ) ، وقوله : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » ( التوبة : ١٠٣ ) ، ولم يفصل القرآن أحكام هذا البر بالفقراء - كما يقول الأستاذ الشيخ خلاف - لتفصل في كل أمة بما يناسبها . « ولا ريب - كما يقول - في أن اقتصار نصوص القرآن التشريعية على الأحكام الأساسية والمبادئ العامة من أظهر نواحي خصوبة هذه النصوص ومرونتها واتساعها لتقبل كل ما تقتضيه العدالة والمصلحة من قوانين (١٢) » .

١ ٠ ١

(١٠) توفيم الفكر الديني للأستاذ محمود الشارقي - طبعة ١٩٦٠ - ص ١٠٥ .  
(١١) لزيادة التفصيل راجع كتابنا « مبادئ نظام الحكم في الاسلام » ص ٦٥٩ وما بعدها .  
أو الطبعة الثانية ص ٢٤٩ وما بعدها وكتابنا « مبدأ الشورى في الاسلام » - الطبعة الثانية -  
١٩٧٢ م .

(١٢) مصادر التشريع الاسلامي مرة - المرجع السابق - ص ٢٥٥ .

(ج) وفي التشريعات المدنية : نذكر من تلك الأمثلة قوله تعالى :  
« وأحل الله البيع ، وحرم الربا » • ولكن ما هي الشروط التي يجب توافرها  
لصحة عقد البيع ، من ناحية المبيع ذاته والثمن وصيغة العقد ؟ وما هو الربا  
في حقيقته ، وما هي الأموال التي يجري فيها الربا ويكون حراما ؟ كل هذه  
مسائل تفصيلية وجزئية لم يعرض القرآن لبيانها (١٣) •

### تعليل الكثير من الأحكام الشرعية في القرآن :

ان الكثير من النصوص التشريعية التي وردت في القرآن نجد فيها  
الحكم مقرونا بعلته صراحة أو إشارة مثل قوله في الحمر والميسر : « إنما  
يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الحمر والميسر ويصدكم  
عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون » ( المائدة : ٩١ ) • وفي هذا  
— كما يقول الأستاذ الشيخ خلاف — « إرشاد من الشارع الى أنه ما شرع  
الأحكام لمجرد التعبد بها وإخضاع المكلفين لسلطانها ، وإنما شرعها لمصالحهم  
التي اقتضت تشريعها ، وفيه إرشاد الى أن أحكام الشارع تدور مع مصالح  
الناس وحيشا وجدت المصلحة فثم شرع الله » (١٤) •

### ٢ - السنة :

( أ ) وكذلك شأن السنة فهي تعمل أيضا على مراعاة المصلحة ، مما  
سنفصله بصدد كلامنا — في مبحث خاص — عن « مبدأ المصلحة » ( براتبها  
المختلفة ) في الشرع الاسلامي •

(ب) ثم ان النصوص التشريعية في السنة ليست جميعها « تشريعية »  
عاما ( أو من « الشرائع الكلية » على حد تعبير الامام ابن القيم ) ، أي أنها  
ليست جميعها ذات حجية ملزمة شرعا لجميع المسلمين في كل زمان ومكان.  
الى الأبد أو « الى يوم القيامة » على حد تعبير فقهاء الشريعة . فالسنة كثيرا

---

(١٣) راجع « الاسلام ومشكلاتنا الحاضرة » للأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى — طبعة

١٩٥٨ ص ١٤ •

(١٤) مصادر التشريع الاسلامي مرة ص ٢٥٦ •



ها تكون « تشريعا وقتيا ( أو زمنيا ) » ينتهى اثره بانتهاء السبب الذى دعا الرسول الى ما أمر به أو نهى عنه (١٥) .

« فإذا قام الدليل على أن ما شرع بالبينة كان لمصلحة خاصة زمنية دار بالحكم - كما يقول الاستاذ الكبير الشيخ خلاف - مع هذه المصلحة وجودا ووعدا ، وبعبارة أخرى انه اذا دلت القرينة القاطعة على أنه تشريع مراعى فيه حال البيئة الخاصة بزمن التشريع فهو تشريع زمنى ، يطبق فى مثل بيئته ، وان لم تقم القرينة القاطعة على هذا فهو تشريع عام ، ومن ذلك يتبين - كما يقول العالم الجليل - « أن النصوص التشريعية فى السنة ليست عقبة فى سبيل التطور التشريعى » (١٦) .

( أ ) وبناء على ما تقدم ، فانه يعد « تشريعا عاما » ما صدر من أقوال الرسول وأفعاله بصفته رسولا ، وكان مقصودا به التشريع فيما تدل على ذلك الدلائل والقرائن ، مثل تحليل شيء أو تحريره ، والأمر بفعل شيء أو النهى عنه ، وكان يبين مجعلا فى القرآن أو يخصص عاما ، وكبيان العبادات ، وكذلك القواعد الكلية ( أى العامة ) مثل قاعدة « لا ضرر ولا ضرار » .

(ب) أما ما يعد « تشريعا وقتيا أو زمنيا » فيشمل :

أولا : ما صدر عن الرسول باعتبار ما له من الامامة والرياسة العامة لجماعة المسلمين (١٧) ، وذلك « لأنه انما بنى ( كما يقول الشيخ شلتوت )

---

(١٥) راجع « الاسلام عقيدة وشريعة » للاستاذ الاكبر الشيخ شلتوت - المرجع السابق - ص ٢٢٨ - وراجع « مصادر التشريع الاسلامى مرة » للاستاذ الشيخ خلاف ص ٢٥٩ - ويذكر « الشيخ خلاف مثلا ما تقدم قول الرسول : « خالفوا المشركين : وفروا الله وحلفوا الشواذب » ثم يقول الاستاذ الكبير تعليقا على هذا الحديث : « فى نفس صيغة النص ما يدل على أنه تشريع زمنى روعى فيه رى المشركين وقت التشريع والصد الى مخالفتهم فيه ، وأزياء الناس لا استفراد لهم » .

(١٦) مصادر التشريع الاسلامى مرة ص ٢٥٩ .

(١٧) أى ما صدر عن الرسول باعتباره رئيسا للدولة الإسلامية ، أى بصفته السياسية . يلاحظ أن علماء المسلمين لم يكونوا يسمون الرئاسة السياسية للرسول ( أى رئاسة السادة الإسلامية ) « ملكا » ، انما كانوا يسمونها « ائمة » - راجع فى ذلك مؤلف الامام الاكبر الشيخ محمد النضر حسنى - المرجع السابق - ص ١٢٨ .

على المصلحة القائمة في عصره ، مثل بحث الجيرش للقتال وتولية القضاة والولاة وعقد المعاهدات وتدير الشؤون المالية للدولة ( أو — على حد تعبير فقهاء الشريعة — ) « صرف أموال بيت المال في جهاتها وجمعها من محالها وتقسيم الغنائم ... الخ » (١٨) .

ومما لا موضع للريب فيه أن السنة التشريعية في الشؤون الدستورية ( أو ما درجت على تسميتها : سنة الأحكام الدستورية ) تعد كذلك من طراز هذا التشريع ، أي أنها تعد تشريعا وقتيا أو زمنيا .

ثانيا : الأحوال التي دلت فيها القرينة القاطعة — كما يقول الشيخ خلاف — على أنه « تشريع مراعى فيه حال البيئة الخاصة بزمان التشريع » (١٩)

ومن الأمور البيئة بل البدئية أن التشريع الدستوري ( أي التشريع الخاص بنظام الحكم ) هو « تشريع مراعى فيه حال البيئة الخاصة بزمان التشريع » ، ولذلك نجد في كل زمان ومكان يختلف باختلاف البيئة ، وهي دائما تختلف باختلاف الزمان والمكان ، اللهم الا اذا استثنينا بعض الجماعات البدائية الهنجية ( التي يطلق عليها العشائر التوتمية ) والتي لا تزال تعيش في العصر الحاضر في أواسط أستراليا في عزلة تامة عن العالم (٢٠) .

ثالثا : ما صدر عن الرسول بصفته قاضيا ، لأن ما يصدر منه بهذه الصفة إنما يعد الزاماً منه « بحسب ما نتج من الأسباب والحجج ، ولذلك قال عليه السلام : « انكم تختصمون الي ولعل بعضكم ألحن بحجته من الآخر » (٢١) .

(١٨) الاسلام عقيدة وشريعة — المرجع السابق — ص ٤٢٢ — وراجع أصول الفقه للشيخ خلاف ص ٤٤ — وراجع « وسطية الاسلام » للأستاذ الشيخ محمد محمد المدني ( عبيد كلية الشريعة الأسبق بالجائزة الأزهرية ) ص ٧٢ .

(١٩) راجع المثال المشار اليه بالهامش رقم ١٥ .

(٢٠) راجع ما كتبه عن « العشائر التوتمية » في أي مؤلف من مؤلفاتنا في القانون الدستوري تحت موضوع « أصل نشأة الدولة » .

(٢١) الاسلام عقيدة وشريعة ص ٤٢٠ — وراجع بحثا بعنوان « الفقه الاسلامي بين المثالية والواقعية » للأستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبي ( أستاذ ورئيس قسم الشريعة السابق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية ) منشور بمجلة الحقوق العدد الاول والثاني عام ١٩٥٩ — ١٩٦٠ ص ١٢٠ حيث يستند كمرجع الى كتاب الامام القرافي المأثور : « الأحكام في الفرق بين الفتاوى والاسكام وعصرلت القاضي والامام » ص ٢٣ وما بعدها .

أمثلة لما يعد من السنة تشريعا وقتيا ( أو زمنيا ) :

حسبنا أن نذكر منها المثاليين :

١ - نذكر السنة الخاصة بالأساليب التي كان يتبعها الرسول في ميدان الشورى ، أو فيما يتعلق بالشروط التي كان يراعيها في أهل الشورى ، والمواضع أو المسائل التي كان يأخذ فيها برأى أهل الشورى ، وتلك التي لم يكن يأخذ فيها برأيهم (٢٢) .

٢ - الطريقة التي كان يأخذ بها الرسول في توزيع غنائم الحروب على جماعة المحاربين ، والتي كانت تتبع في صدر الاسلام . والواقع أن ثمة اختلافا كبيرا في ظروف البيئة ، وما يسود فيها من أنظمة بين ذلك العصر والعصر الحديث ، فليس مما يتفق مع طبيعة النظام وما تتطلبه حاجيات الأمة في عصرنا أن توزع غنائم الحروب على جماعة المحاربين كما كانت تقسم عليهم في صدر الاسلام - كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ تاج - بعد أن أصبح للجيش نظام خاص وقانون يشرى على جميع وحداتها ، وبصد أن صارت نفقات الجنود ومعداتهم مكفولة في مال الأمة ، يستوى في ذلك الفنى منهم والفقير . لكن الجندي في الصدر الأول من الاسلام كان - في أغلب الأمر - يتقرب بنفسه للجندي ، ثم يخرج لها سلاحه وفرسه ، وينفق فيها على نفسه ، وما كان يلزم من لم يخرج للجهاد شيء من هذه النفقات ، فكان من العدل أن يكون لكل من المجاهدين نصيب فيما يحرزون من غنائم ، ولهذا كانت تختلف هذه الأنصبة ، فليس من يخرج للحرب راجلا كمن يخرج لها فرسه ، وينفق عليها وعلى نفسه ، ولذلك كان للراجل سهم وللفراس سهمان أو ثلاثة أسهم (٢٣) .

(٢٢) راجع كتابنا : « مبادئ نظام الحكم في الاسلام » ص ٦٥٩ وما بعدها .

(٢٣) السياسة الشرعية والفقه الاسلامي للشيخ تاج ص ٢٠ ، ٢١ .

وراجع المثال المشار اليه هنا بالهامش رقم ١٥ .

ويمكن أن يضاف الى هذه الأمثلة الثلاثة مثال رابع فيما يرى بعض الفقهاء . ذلك هو الحديث المتأخر عن الرسول في قوله : « لا يجلد فوق عشر جلدات الا في حد من حدود الله » ( أخرجه البخاري ومسلم بإسناد واحد وأصحاب السنن الأربعة . انظر البخاري بشرح إمامي ج ٢٤ ص ٢٣ - وصحيح مسلم ج ٥ ص ١٢٦ - وسنن أبي داود ج ٤ رقم ٤٤٩١ ) ، ومع ذلك فقد روى عن عمر بن الخطاب أنه حكم بالجلد مائة موط على من زور خاتم بيت المال - ولقد أول

### سنة لا تعد تشريعا :

يختلط الأمر على البعض أحيانا بين ما يعد من السنة تشريعا عاما ، وما يعد تشريعا وقتيا أو زمنيا ، وبين ما لا يعد تشريعا أصلا ، فليس كل ما روى عن الرسول يعد تشريعا ذا حجية ملزمة شرعا للمسلمين (٢٤) .

ومن أمثلة ما يصدر عن الرسول ولا يعد تشريعا ما يصدر عنه طبقا لخبرته وتجاربه في شئون الحياة الدنيوية كشئون التجارة أو الزراعة أو الطب . من ذلك تلك الحادثة الشهيرة التي تروى عن الرسول من أنه مر بقوم بالمدينة يابرون النخل ( أى يلقحونه ) فقال لهم : « لو لم تفعلوا لصلح » فتركوه فلم يثمر النخل الا شيئا ( أى تمرا يابساً رديئاً ) ، ثم مر بهم بعده ذلك فسألهم : « ما لنخلكم » ؟ فلما علم منهم ما كان من أمر ثمره قال لهم : « أنتم أعلم بأمور دنياكم » (٢٥) .

### هل يتضمن القرآن آيات تعد تشريعا وقتيا أو زمنيا ؟ :

تبدو لنا في هذا المقام حالتان يصح أن يوصف فيهما التشريع القرآني بأنه كان تشريفا زمنيا :

الحالة الأولى - النص القرآني المنسوخ بالسنة : بيانها أن السنة يصح أن تنسخ نصا ورد بالقرآن كما يقول الامام الغزالي ، وهو يذكر مثالا لذلك : نسخ الوجسبية للوالدين والأقربين بقول الرسول : « لا وصية لوارث » ، لأن آية الميزات لا تمنع الوصية للوالدين والأقربين (٢٦) .

---

= أصحاب الامام مالك الحديث بأنه خاص بصر الرسول ( شرح النووي على صحيح مسلم ج ٦١ ص ٢٢١ - ٢٢٢ ) .

كان ذلك نقلا عن كتاب « فلسفة التشريع في الاسلام » للاستاذ الدكتور صبحي محمد صابر ( الطبعة الثانية بيروت ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م ص ١٥٨ ) .

( ٢٤ ) الاسلام عقيدة وشرعة ص ٤٢٩ - ولزيادة التفصيل راجع كتابنا « أزمة السكر للمباني الاسلامي في العصر الحديث » الطبعة الاولى ١٩٧٠ ص ٦٤ - ٦٦ ، أو الطبعة الثانية ( لعلم ١٩٧٥ ) .

( ٢٥ ) ورد هذا الحديث في صحيح مسلم - بفتح النووي - الطبعة الحديثة - ج ٢٥ ص ١٦٦ .

( ٢٦ ) المستصفي في علم الاصول للامام الغزالي - طبعة ١٩٢٧ - ج ١ ص ٨٠ .

والنسخ هنا — كما يقول الامام ابن القيم « لا يعد بمسابقة ازالة للنصوص أو الغاء لها ، وانما هو بيان لانتهاه حكمها » (٢٧) ، أى أن النص القرآنى المنسوخ اعتبر تشريعا زمنيا أو وقتيا .

**الحالة الثانية — الصدقات للمؤلفة قلوبهم :** من الأحكام الشرعية التى وردت فى القرآن اعطاء الصدقات لمن أطلق عليهم « المؤلفة قلوبهم » . ولقد كان الرسول يمنحهم كئلا لك من أموال غنائم الحرب . ولقد جرى أبو بكر على هذه السنة مدة خلافته . أما أولئك الذين وصفهم القرآن « بالمؤلفة قلوبهم » ( فى الآية الكريمة : « انما الصدقات للفقراء والمساكين والماملين عليها والمؤلفة قلوبهم » ) ( التوبة : ٦٠ ) فان منهم من كان مسلما ضعيفا ، الايمان ، ومنهم من لم يكن قد أسلم بعد ، ولكنهم كانوا جميعا قوما أولى بأس ومكانة بين العرب ، فكان الرسول ( ومن بعده أبو بكر ) « يتألف قلوبهم » أى يستميلهم اليه بالهبات والصدقات ، اتقاء لشرم وإبقاء على ودهم ، ولكن عمرا لم يجر على تلك السنة التى جرى عليها أبو بكر ومن قبله الرسول تنفيذا لحكم شرعى جاء به القرآن ، وانما رأى — كما يقول الأستاذ الاكبر الشيخ عبد الرحمن تاج — « أن الآية التى فرضت نصيبا لهؤلاء المؤلفة قلوبهم لم تفعل ذلك ليتخذ شريعة عامة يعمل بها فى كل حال وزمان . بل انما كان لحكمة خاصة وسبب لم يعد قائما بعد ، وأرشد ( أى عمر ) الى هذا بقوله : ان الله قد أعز الاسلام وأغنى عنهم » (٢٨) .

ويرى الأستاذ الشيخ خلاف مثل هذا الرأى (٢٩) .

(٢٧) « ابن حزم » للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة — طبعة ١٩٥٤ — ص ٢٢٨ ، ٢٢٢ .  
حيث يضيف الى ما تقدم : « ولذلك كانت آيات القرآن المدعى نسخ حكمها ما زالت قرآنا ثابتا يقبل متعبدا بتلاوته ، لانها ما سقطت بالنسب أو القيت » .

(٢٨) السياسة الشرعية والفقہ الاسلامى ص ١٥ .

(٢٩) راجع « مصادر التشريع الإسلامى مرة » — المرجع السابق — ص ٢٥٩ ، ٢٦٠ . حيث يقول الشيخ خلاف « ان عمر فهم ان الصرف من الصدقات للمؤلفة قلوبهم كان لمصلحة خاصة بزمعية فى بدء الاسلام ، وان تنق الحال واحتراز الاسلام لم يحصل فى تنفيذ هذا الحكم مصلحة ، فلم ينفذه » .

— اعتبار التشريع من السنة ( أو من القرآن ) « زمنيا أو وقتيا » لا يعد ابطلا  
أو الفاء له :

يجدر بنا قبل أن نختتم الكلام في هذا المقام أن نوجه الأنظار إلى ما سبق لنا ذكره من أن ما شرع لمصلحة خاصة زمنية دار الحكم — كما يقول الأستاذ خلاف — مع هذه المصلحة وجودا وعدما ، وعلى حد تعبيره « إذا دلت القرينة القاطعة على أنه تشريع مراعى فيه حال البيئة الخاصة بزمان التشريع فهو تشريع زمني يطبق في مثل بيئته » — ينبني على ذلك — فيما يتعلق بسهم المؤلفه قلوبهم من الصداقات أنه لا يصح أن يفهم مما ذكرناه بصددهم أن سبهم قد أطل ، بل « أن أمره — كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ تاج — يدور مع ذلك السبب وجودا وعدما ، حتى إذا تجددت للمسلمين حاجة إلى التأليف كما كانت الحاجة إلى ذلك أول الأمر صح للامام أن يصرف للمؤلفه على حسب ما يرى من المصلحة » (٣٠) .

— اغفلوا علماء الشريعة في هذا العصر العناية بالترقية بين ما يعد من السنة « تشريعا عاما » وما يعد منها تشريعا زمنيا :

كان من بواعث شديد الأسف لدينا ما لاحظناه من أن علماء الشريعة في هذا العصر — اللهم الا إذا استثنينا منهم العبد القليل بل الضئيل — قد اغفلوا العناية بهذه التفرقة رغم ما لها من أهمية بالغة ، فهي — فيما نعتقد — إلى جانب فتح باب الاجتهاد تعدان الدعائتين الأساسيتين من الدعائم التي يقوم عليها بناء النهوض بالفقه الاسلامي ، وقابليته للتطور ، ومسأيرته لمصالح الناس ، وملامته لمختلف ظروف الزمان والمكان ، في غير تعارض مع أصول الشريعة الاسلامية .

ثم ان ذلك العدد القليل بل الضئيل من علماء الشريعة الذين عنوانا بتلك التفرقة لم يعالج موضوعها بين موضوعات الدراسة في معاهد العلم ،

انما عالجها في بحوث خاصة (٣١) . ولقد وجدنا علما جليلا من علماء الأزهر المجاهدين وأستاذنا كبيرا من أساتذة جامعته ينمى على علماء الفقه الإسلامى في الأزمنة الأخيرة « عدم عنايتهم بالتحرى عن ظروف كثير من أوامره صلى الله عليه وسلم وإرشاداته ، هل المراد منها أن تكون تشريعا عاما دائما ، أو خاصا ببعض الناس دون بعض ، أو ببعض الظروف دون بعض » (٣٢) .

**دفع اعتراض ( يستند الى قاعدة العبرة بمعوم اللفظ لا بخصوص السبب ) :**  
يعترض البعض على ما رأيناه من عدم حجية السنة - الصادرة في الشئون الدستورية - في عصرنا هذا ، وذلك لاعتبارنا إياها تشريعا زمنيا أو وقتيا ، لا تشريعا عاما ، إهديا . وذلك لإعتراض - في حقيقته - انما هو موجه الى مبدأ التفرقة بوجه عام بين ما يعد وما لا يعد من السنة تشريعا عاما . ويقوم هذا الاعتراض على أساس تعارض هذه التفرقة مع تلك القاعدة التى يأخذ بها فقهاء المسلمين من أن « العبرة بمعوم اللفظ لا بخصوص السبب » (٣٣) .

(٣١) اللهم الا اذا استثنينا الاستاذ الشيخ خلاف ، فإنه فضلا عن معالجة هذا الموضوع لم يتخذه السابق الإشارة اليه « مصادر التشريع الإسلامى مرة » فقد عالجها كذلك فى مؤلفه « اصول الفقه » و خلاصة تاريخ التشريع الإسلامى » ص ٤٤ ، وهو من المؤلفات التى تدرس لطلبة الحقوق . وكذلك كان شأن الشيخ عبد الباسط بدر المتولى ( عميد كلية الشريعة الاسبق بجامعة الأزهر ) حيث عنى بهذه التفرقة فى محاضراته التى ألقاها على طلبة قسم الدكتوراة بكلية حقوق الاسكندرية سنة ١٩٦٧ .

(٣٢) راجع بحثا قيميا للاستاذ الشيخ عبد الجليل عيسى بعنوان : « ما لا يجوز الخلاف فيه بين المسلمين » الفصل السابع - منشور بمجلة منبر الإسلام عدد رجب ١٣٨٤ هـ - نوفمبر ١٩٦٤ ص ٣٩٠ .

(٣٣) راجع رسالة الدكتوراه : « الخليفة : توليته وعزله - دراسة فى السياسة الشرعية الإسلامية ومقارنتها بالنظم الدستورية الغربية » للدكتور صلاح الدين محمد على دبور ( قدمت لكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية عام ١٩٧٢ م ) حيث نجده بصفتى ٢٧٤ ، ٢٧٥ لا يأخذ بذلك الرأى الذى أبديناه فى كتابنا « مبادئ نظام الحكم فى الإسلام » ص ٨٨٦ ، ٨٨٧ ، وكان يستند فى اعتراضه - أساسا على تلك القاعدة .

## الرد :

**المقصود بتلك القاعدة :** قبل أن نعرض وجوه الرد على ذلك الاعتراض يجدر بنا أولاً أن نذكر أنه يقصد بهذه القاعدة أنه « إذا ورد لفظ عام على سبب خاص لم يقصر على السبب بل يعمل بعمومه » (٣٤) .

## أمثلة :

١ - « ان أكثر العموميات - كما يقول الامام الآمدي - وردت على أسباب خاصة ، فآية السرقة نزلت في سرقة المجن أو رداء صفوان » (٣٥) .

٢ - مما يذكر عن أبي هريرة - فيما روى أصحاب السنن - أنه قال : سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله انا تركت البحر ونحمل معنا القليل من الماء ، فإن توضأنا به عطشنا أفنتوضأ بماء البحر ؟ فقال رسول الله : « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » ، فهنا نرى - كما يقول أحد كبار علماء الشريعة - سؤالا عن التوضؤ بماء البحر الملح مسع وجود الماء العذب المحتاج اليه للشرب ، وجوابه عام يشمل حال الحاجة وحال السعة ، ويشمل الوضوء والفسل ( الاستحمام ) ثم يقول - تعليقا على مثال آخر : « ان عدول المجيب عن السبب الخاص المستل عن الى الجواب باللفظ العام دليل على ارادة العموم ، ولأن الحجة تستتبع من اللفظ الوارد عن الشارح وهو عام ، ووروده على سبب خاص لا يصلح قرينة على قصره على صبيه الخاص » (٣٦) .

(٣٤) المسودة لآل قبية - بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . القاهرة . المدني - طبعة سنة ١٩٦٤ م ص ١٣٠ :

(٣٥) « الاحكام في اصول الاحكام » للآمدي - طبعة صبيح ١٩٦٨ ص ٨٥ - ويعد أن ذكر بعض أمثلة أخرى أضاف الى ما تقدم قوله : « والصحابة عمموا احكام هذه الآيات من غير تكير ، فدل هذا على أن السبب غير مسقط للعموم ، ولو كان مسقطا للعموم لكان اجماع الامة على التعميم خلاف الدليل ، ولم يقل أحد بذلك » .

(٣٦) ملفوت الكلام في اصول الاحكام للاستاذ الشيخ مصطفى خايجي ( استاذ ورئيس قسم الشريعة الاسبق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية ) طبع بالاسكندرية عام ١٩٤٧ ص ٨٩ ، ٩٠ .



### العبرة بالقرائن وبارادة العموم :

يتبين مما قدمنا أن أساس هذه القاعدة أو روحها هو أن استعمال اللفظ العام دليل على « ارادة العموم » ، وأنه « لا يصلح قرينة على قصره على سببه الخاص » . ذلك هو الأصل ، فتفسير هذه القاعدة يجب أن يكون إذا استنادا على ذلك الأساس ، وأن يجري على هدى ضوء الشعلة المستمدة من تلك الروح ، بحيث إذا تبين - فيما تدل عليه أحيانا بعض القرائن - أن استعمال اللفظ العام لا يقصد به « ارادة العموم » ، إنما يقصد به « قصره على سببه الخاص » أى على حالة معينة ، أو بيئة معينة ، أو ظرف أو زمن خاص ، فإنه يجب الأخذ بذلك القصر على السبب الخاص ، أى أنه يجب عدم تعميم الحكم الذى جاء به اللفظ العام . وهذا هو ما يتبين بجلاء فى حالة السنة التى تعد تشريعا زمنيا أو وقتيا ، فرغم أن اللفظ المستعمل جاء بصيغة العموم إلا أنه لا يقصد به - فيما تدل القرائن - سوى حالة معينة ، أو زمن معين ، كما هو شأن السنة التى تصدر من الرسول بصفته اناما ( أى بصفته السياسية كرئيس دولة ) ، فيما ذكر بعض الأئمة والعلماء ، الذين أشرنا إليهم ، وفيما سنبتين تفصيلا بعدد ما ننتذكر من الأمثلة (٣٧) .

### - اغفال بعض العلماء للفرقة بين « العام » و « الخاص » فى القرآن :

نجد بعض العلماء قد فاتهم العناية بهذه التفرقة ، ( كما كان شأن الكثيرين منهم حيث أغفلوا التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد منها تشريعا وقتيا ، كما قدمنا وبيننا ) .

(٣٧) « ولقد أجمع الصحابة وأهل اللغة على إجراء اللفظ القرآن والسنة على عمومها حتى يقوم دليل على تخصيصها » - راجع : أصول الفقه للإستاذ الشيخ بدران أبو العنبر بدران ( أستاذ ورئيس قسم الشريعة بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية ) طبعة ١٩٦٩ ص ١٣٧ مدلول « التخصيص » - يلاحظ أنه يقصد « بالتخصيص » لدى علماء الشريعة : « صرف اللفظ العام عن عمومه ، وإخراج بعض ما كان داخلا فى العموم ، وقصره على بعض أفراد ، بحيث لا يشمل الحكم الذى تضمنه النص العام إلا بما يخص من أفراد بعد تخصيصه » .

راجع : « سلم الوصول لعلم الأصول » للإستاذ الشيخ عمر عبد الله ( أستاذ ورئيس قسم الشريعة الاسبق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية ) طبعة ١٩٥٩ ص ١٩١ .  
كما يسمونه « التخصيص » ما هو فى الواقع الاستثناء حالة أو بعض حالات معينة من نص عام .

ذلك هو ما لاحظته أحد كبار أئمة الشيعة :- وهو الامام جعفر الصادق -  
اذ نجده يأخذ على البعض أنهم لا يميزون - عند استخراج الأحكام من القرآن -  
بين العام والخاص « وأنهم قد يعممون الحكم ، وقد أريد به الخاص » (٣٨) .

ونستطيع أن نضرب لذلك مثالا هو الآية الكريمة الشهيرة : « كنتم خير  
أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » ( آل  
عمران ١١٠ ) - فالخطاب هنا موجه بالفاظ عامة : « كنتم خير أمة » حتى اننا  
نجد الكثيرين من كبار علماء المسلمين يفسرون الآية بأن الخطاب فيها موجه الى  
الأمة الإسلامية عامة ، وفي ذلك التفسير خطأ كبير ، والصحيح أن الخطاب  
هنا موجه الى فئة خاصة من المسلمين هم الرسول والصحابة ( كما يقرر  
العلامة الكمال بن الهمام ) فهم الذين كانوا حقا ( كما يقول ) يأمرون بالمعروف  
وينهون عن المنكر . وفي تفسير الامام ابن كثير أن ابن عباس كان يرى أن  
الخطاب هنا انما كان موجها الى الصحابة الذين هاجروا مع الرسول من مكة  
الى المدينة ، وهذا تفسير لا يتعارض في الواقع مع التفسير السابق ، فكلبة  
« الأمة » في هذه الآية انما يقصد بها : طائفة أو فئة من الناس ، كما هو  
الشان في الآية الكريمة : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف  
وينهون عن المنكر » ( كما يرى لاهام محمد عبده ) (٣٩) .

(٣٨) راجع للاستاذ الشيخ أبي زهرة مؤلفه القيم : « الامام الصادق - حياته وعصره -  
قراءه وفقهاءه » - طبع بالقاهرة - دار الفكر العربي - ص ٣٣٦ حيث ورد ما نصه :

جاء ذكر العام والخاص في عبارات متسوية للامام الصادق ، فقد جاء في الصافي ( يقصد  
كتاب : « الصافي في التفسير الوافي » ) عنه أنه اخذ على بعض الذين يحاولون استخراج الاحكام  
من القرآن أنهم لا يعرفون فرقا بين العام والخاص ، فقال : « انهم احتجوا بالخصاس وهم  
يقصدون آية العام » . ويلاحظ أن الامام الصادق يشترط لئلا يتصدى لفهم القرآن أن يكون  
حالا بأمر ثلاثة أحدها : « أنه يجب أن يعرف العام والخاص ، وإيراد العام على عومه ..  
الخ » - راجع « الامام الصادق » المرجع السابق ص ٣٠٣ .

(٣٩) راجع لتفسير ابن كثير المسمى : « تفسير القرآن العظيم » تأليف الامام اسماعيل بن  
كثير القرشي المشيخي . ج ١ طبعة ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م . ص ٣٨٩ . ٣٩٠ حيث يذكر من  
تلك المهمة « مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » أنها وإن كانت تمتد وأجبا على كل فرد  
بخصوصه ( أي بحسب مقتضىه ) إلا أن هذه الآية انما يقصد بها خاصة الصحابة وخاصة الرواة  
يعنى المجاهدين والعلماء - وراجع « المسيرة في علم الكلام » للعلامة الكمال بن الهمام ( المتوفى  
عام ٦٨١ هـ ) ص ١٦٧ - وقد علق عليه الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد ( الأستاذ  
بجامعة الأزهرية ) .

### خاص يراد به عام ( في القرآن ) :

نلاحظ أننا كما نجد في القرآن الكريم لفظا عاما يراد به خاص ، فكذلك نجد بالعكس أحيانا لفظا خاصا يراد به عام ، ذلك هو الشأن فيما يتصلق بالآيات القرآنية التي تنطوي على أوامر يخاطب بها الرسول مثل الآية : « يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين » ( الاحزاب : ١ ) - « فلا خلاف - كما يقول أحد كبار علماء الشريعة - في أن هذا الخطاب لا يعم الأمة لغيره ، إنما العرف الشرعي فيعمها إلا إذا قام الدليل على خصوصيته عليه السلام بهذا الخطاب ، لأن الرسول قدوة ومتبوع لأمة فيما يصدر منه » (٤٠) .

**دلالة اللفظ العام على العموم ظنية :** الواقع أن ثمة خلافا بين علماء الفقه الاسلامي بهذا الصدد ، على أن الراجح لديهم ولدى جمهور الأصوليين أن دلالة العام على العموم ظنية وليست قطعية ( أى يقينية ) .

وهذا هو ما يراه الشافعية والحنبلة وأكثر المالكية ، وحجة هذا الرأي كثرة تخصيص العام ، وبعبارة أخرى أن أكثر ما ورد من ألفاظ العموم في القرآن أو السنة لم يكن يراد بها - في الكثير من الحالات - أن تكون عامة ، إذ كانت تستثنى عادة من أحكامها كثير من الحالات ( وذلك هو ما يطلق عليه « التخصيص » ) - كما سنبين فيما سوف نذكر من الأمثلة ، حتى انه يروى

---

« وراجع تفسير المنار للسيد محمد رشيد رضا - الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٦ هـ - ج ٤ ص ٥٧ حيث ورد في تفسير تلك الآية : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ويؤمنون بالله » ما نصه : « قال الأستاذ الامام - يعني الشيخ محمد عبده - ما معناه : « هذا الوصف يصدق على الذين خطبوا به أولا وهم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الذين كانوا معه - عليهم الرضوان - فهم الذين كانوا أهداء فآلف بين قلوبهم فكانوا بمنعة اخوانا ، وهم الذين انتصموا بحبل الله ولم يفرقوا في الدين ، وهم الذين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وهم المؤمنون بالله الايمان الذي استولى على عقولهم وقلوبهم ومشاعرهم وتملك أئمة أهوائهم ، حتى كان هو الحسير لهم في عامة أهوائهم » .

وراجع تفسير ابن كثير ص ٣٩١ حيث يقول : عن ابن عباس في قوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » قال : « هم الذين هاجروا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة الى المدينة .. الخ » .

(٤٠) صلوة الكلام في أصول الأحكام ( المرجع السابق ) للأستاذ الشيخ مصطفى خفاجي

عن الامام الشافعي قوله : « ما من علم الا وخصص » وهذا يفيد - كما يقول العالم الجليل الاستاذ الشيخ أبو زهرة - أن العام - في دلالة على العموم - ظنية « (٤١) » .

### أمثلة :

هناك غير قليل من الحالات وردت فيها النصوص ( لا سيما في السنة ) ، بالفاظ عامة ، ومع ذلك فقد دخلها التخصيص ، أو فسرت على ضوء مفسر القرائن أن الأمر أو النهي الذي جاء به النص لم يكن عاما ، انما كان تشريعا وقتيا لزمين معين ، أو لأن يقتصر تطبيقه على حالة أو بعض حالات معينة ، لا ليكون تشريعا عاما أبديا يطبق في جميع الأزمنة والأمكنة .

وحسبنا هنا - بيانا لما تقدمنا - أن نشير الى الأمثلة الآتية :

١ - الحديث : « لا يجلد فوق عشر جلدات الا في حد من حدود الله » - فاللفظ هنا عام ، ومع ذلك فقد روى عن عمر أنه جلد ( ١٠٠ ) مائة سوطا من زور خاتم بيت المال - وقد فسر أصحاب مالك الحديث بأنه خاص بزمن الرسول (٤٢) .

٢ - الحديث « لا يحتكر الا خاطيء » فاللفظ هنا عام ، ومع ذلك فانه لا يفسر على أن كل احتكار محرم ، فالمتفق عليه بين العلماء أنه لا يمنع من احتكار لا يضر بالناس (٤٣) .

٣ - النصوص القرآنية المتعلقة بجرائم الحدود ( السرقة والزنى الخ ) وردت بالفاظ عامة ، ومع ذلك فان الحدود لا تقام في دار الحرب ، « لأن هذا

(٤١) « الامام الصادق » للاستاذ الشيخ أبو زهرة - المرجع السابق - ص ٣٣٨ ، ٣٣٩ حيث يطيف الى ما تقدم : « وأما لأن عوميات القرآن الكريم كثيرة ، ولو أخذ بكل عام على عومه لردت سنن كثيرة ، ولو وجد الذين يريدون أن ينقضوا حجية السنة السبيل الى ذلك بإدعاء عوومات في القرآن وهذا الدليل اعتمد ابن القيم في كتابه : « إعلام الموقعين » .

(٤٢) وقد سبقت لنا الإشارة الى ذلك الحديث والمرجع الذي استندنا اليه

(٤٣) الحسبة للامام ابن تيمية ( طبعة مطابع شركة الاعلانات الشرقية ) ص ٢٠ .

قد يؤدي الى مفسدة — كما يقول الفقهاء — ترجع على المصلحة من اقامة الحد ، اذ يخشى أن من يهدد بتوقيع العقوبة عليه يلحق بالمدور ، وفي ذلك ضرر كبير» (٤٤) .

٤ — مبدأ « الضرورات تبيح المحظورات » ورد بالفاظ عامة ، وقد استقر هذا المبدأ في الفقه الاسلامي بناء على الآية الكريمة : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه » ( البقرة : ١٧٣ ) ، ومع ذلك فمن الأمور المتفق عليها لدى رجال الفقه أن الضرورة لا تبيح القتل أو قطع عضو ولا الكفر (٤٥) .

٥ — الحديث : « خالفوا المشركين : وفروا للحمي واحفوا الشوارب » ورد بالفاظ عامة ، ومع ذلك فإن « في نفس صيغة النص — على حد تعبير الاستاذ الكبير الشيخ خلاف — ما يدل على أنه تشريع زمني روعي فيه رأى المشركين وقت التشريع ، والقصد الى مخالفتهم فيه ، وإزياء الناس لا استقرار لها » (٤٦) .

٦ — أباح الرسول للنساء الخروج الى المساجد للصلاة ، فقد قال : « لا تمنعوا اماء الله مساجد الله ، ولكن ليخرجن قفلات » ( أى غير متطيبات ، أو متزينات زينة تؤدي الى الفساد ) ، ورغم أن اللفظ عام فقد حدث بعد ذلك أن تغيرت حالة النساء وأحدثن ما لم يكن في عصر النبوة حتى قالت السيدة عائشة ( ما رواه أبو داود ) : « لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منعت نساء بنى اسرائيل » (٤٧) .

(٤٤) نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي ( رسالة دكتوراه ) للاستاذ الدكتور حسين حامد حسان ( الاستاذ المساعد للشريعة الاسلامية بكلية الحقوق بجامعة القاهرة ) طبعة ١٩٧١ م . ٢١٧

(٤٥) رسالة « نظرية الضرورة الشرعية — مقارنة مع القانون الوصفي » للاستاذ الدكتور وهبة الزحيلي ( أستاذ الشريعة الاسلامية بجامعة دمشق ) طبعة ١٣٨٩ هـ — ١٩٦٩ م ص ١٠ . (٤٦) مصادر التشريع الاسلامي مرة ( نرجع السابق ) للاستاذ الشيخ خلاف ص ٢٥٩ . (٤٧) ارجع رسالة « تحليل الأحكام » قدمت للأزهر عام ١٣٦٢ هـ — ١٩٤٣ م . للحصول على شهادة العالمية من درجة استاذ في الفقه الاسلامي — طبعت بمطبعة الأزهر سنة ١٩٤٧ م ( للاستاذ الشيخ محمد مصطفى سليمي ) أستاذ ورئيس قسم الشريعة الأسبق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية ) ص ٣٨ ، ٣٩ حيث يعلق المؤلف على ذلك بقوله : « قلوا أستر الحكم مع تغيير الحال لأدى الى مفسدة عظيمة ترى على ما يجلبه الخروج من المصلحة من تعليم الدين وأدراك فضل الجماعة ... » الخ .

**الخلاصة :** خلاصة ما تقدم أن الاستناد الى قاعدة « العبرة بعموم اللفظ » لممارسة مبدأ « التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد تشريعا وقتيا » هو استناد على غير سناد ، واعتماد على غير عماد .

**خاتمة :** نرى في مقام الختام لهذه النبذة أن توجه الأنظار الى أن هذه القاعدة اذا أخذت وطبقت بصورة مطلقة ، أى دون أن تؤخذ بعين الاعتبار التخففات والاعتبارات التى بينهاها - ولا أقول بينهاها - فإنها ( أى تلك القاعدة ) تصبح عاملا من أهم عوامل الجمود فى الفقه الإسلامى ، بحيث تصبح - فيما نعتقد - خطرا على الشريعة الإسلامية لا يقل فى خطورته عن قفل باب الاجتهاد . لذلك فقد كان علينا أن نولى تلك القاعدة من العناية فى البحث ما أولينا .

### ٣ - الإجماع :

**الإجماع ( المنعقد فى أحد المصنوع السالفة )** - فى ميدان الأحكام الدستورية - شأنه شأن السبئية لا يجوز فيما نعتقد أن يعد تشريعا عاما أى ذا حجية ملزمة لنا فى هذا العصر ، فهو لا يعد اذا ( كما هو شأن السنة فيما يذكر الشيخ خلاف - كما قدمنا ) عقبة فى سبيل التطور ومسايرة الشريعة لمصالح الناس وملامتها لحاجياتهم .

أما القول بأن الإجماع - المنعقد فى الشئون الدستورية ( فى الجزئيات ) - لا يعد تشريعا عاما ، فبياننا لذلك ندى بما يلى :

**أولا :** أن الصحابة - كما ذكر الامام ابن حزم - قد أجمعوا ثلاث مرات ، كل مرة على طريقة مختلفة من طرق انعقاد البيعة ، أولا أن يصعد الخليفة لمن يلىه ( كما حدث فى اختيار عمر ) ، والثانية أن يعهد الخليفة لأحد الأشخاص باختيار الخليفة ( كما حدث بشأن اختيار عثمان خليفة ) ، والثالثة أن يدعو أحد من توافرت فيه شروط الإمامة لنفسه ويطيعه الناس ، كما حدث فى تولية علي للخلافة ( ٤٨ ) . على أننا لا ندرى لماذا لم يشر ابن حزم كذلك الى

أن بيعة أبي بكر قد تمت بطريقة مغايرة لهذه الطرق الثلاث<sup>(٤٩)</sup>، ومن ذلك يتبين أن الصحابة لم يلتزموا في ذلك الشأن من الشئون الدستورية - بإجماع سابق - ويجب ألا يفوتنا أن الإجماع إنما كان إجماع الحاضرين من الصحابة المجتهدين القيمين في المدينة •

**ثانياً :** إذا كانت السنة - في الشئون الدستورية ( في الجزئيات ) (٤٨ مكرر) - لا تعد ( كما قدمنا وبيننا ) تشريعا عاما فمن باب أولى لا يصح أن يعد الإجماع ( الصادر في عصر سابق ) تشريعا عاما ( أي ملزما لنا في هذا العصر ) ، فالإجماع - كما هو معلوم - إنما يلى السنة في المرتبة بين مصادر الشريعة الإسلامية • وبذلك فهو لا يمكن أن يفسد أقوى حجية من السنة •

**ثالثاً :** إن القرارات التي صدرت بالإجماع في العصور الماضية إنما صدرت - كما هو معلوم - باتفاق المجتهدين الذين تشترط فيهم شروط خاصة من ناحية علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة ، وهذه الشروط إنما تؤهلهم فحسب - كما يقول بحق الأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت - إلى أن يكونوا « أبواب الاختصاص فيما يتصل من التشريعات بأصول الحل والحرم في دائرة ما رسم القرآن من قواعد تشريعية »<sup>(٥٠)</sup> ، فلا اختصاص لهم إذا في وضع تشريعات دستورية لا سيما إذا روي أو ادعى أنها كذلك لزمان ومكان غير زمانهم ومكانهم • ونجد للأستاذ الشيخ خلاف رأيا يماثل هذا الرأي<sup>(٥١)</sup> •

(٤٨) ابن حزم للأستاذ الشيخ أبو زهرة ( طبع ١٩٥٤ ) ص ٤٢٨ ، ٤٣٩ - ويلاحظ أن البعض لم يكن يرى أن الخلافة لم تنعقد للامام على بالإجماع - ولا يفوتنا هنا أن نصير إلى أن المؤرخ الكبير ابن الأثير قد ذكر في كتابه « الكامل » ( ج ٣ ص ٨٠ ) عن بيعة على أن الصحابة هم الذين ذهبوا إلى على يعرضون عليه أن يبايعوه ، وأنه كان في البداية وافقاً فلما بسموا قال : الآن ففي المسجد فاجتمع الناس فبايعوه •

وراجع في خلافة عثمان « الطبقات الكبرى لأبن سعد ( طبعة بيروت ١٣٧٧ ص - ١٩٥٧ ) ج ٣ ص ٦٦ •

(٤٨ مكرر) تقول « في الجزئيات » لأن السنة إذا جاءت بمبدأ عام تعد - كما قدمنا - تشريعا عاما •

(٤٩) راجع « الطبقات الكبرى » لأبن سعد ( المرجع السابق ) ص ٢٧٢ •

(٥٠) الإسلام عقيد وشريعة ( المرجع السابق ) ص ٢٧٢ •

أنه يجب أن يكون جانب كل خليفة أو حاكم « جماعة تشريعية أعضاؤها ممن يوثق بعلمهم بالدين » (٥١) راجع « الفرصة الإسلامية مرة » ( المرجع السابق ذكره ) للشيخ خلاف ص ٢٦٣ حيث يرى أنه يجب أن يكون إلى جانب الخليفة أو الحاكم « جماعة تشريعية أعضاؤها ممن يوثق بعلمهم بالدين ويصرهم بشئون الحياة » •

**خاتمة : استحالة قيام الإجماع منذ فتنة عثمان** - ويجدر بنا في مقام الختام أن نشير الى ما يراه بعض العلماء من استحالة قيام إجماع منذ قبيل منتصف للقرن الأول الهجري ، حين حدث ذلك الانقسام الخطير الذي فرق ما بين المسلمين الى عدة طوائف ، بعد مقتل عثمان بن عفان ومبايعة علي بالخلافة ومنازعة معاوية له اياها ، مما أدى الى اشتعال الحرب بين الفريقين ، وهذا الانقسام الذي بدأ سياسيا بشأن الخلافة والخليفة ثم انقلب دينيا ، قد ترتب عليه انقسام المسلمين الى ثلاث طوائف أو أحزاب : الخوارج ، والشيعة ، واهل السنة والجماعة وهم غالبية الأمة ( أو « جمهور الأمة » على حد تعبير علماء الشريعة ) ، ولقد كان الشيعة يذهبون الى اعتبار اجماع مجتهديهم وحدهم ، ولا يأخذون بإجماع غيرهم من المجتهدين (٥٢) .

ومن المأثور عن الامام ابن حنبل قوله : « من ادعى الاجماع فهو كاذب » ، أى من ادعى الاجماع بعد عهد الصحابة ولا سيما كبارهم يكون كاذبا (٥٣) .

**الخلاصة :** انه اذا كان ثمة في ميدان الشريعة الاسلامية جمود أو عدم مرونة فليس يرد ذلك الى الشريعة ذاتها ، انما مسئولية ذلك نفع على بعض رجالها وفقهاؤها ، وبعض الظروف التي أحاطت بتطبيقها في بعض عصورها ، مما أدى الى قفل باب الاجتهاد منذ أواخر القرن الرابع الهجري .

« ان نواحى الخصوبة والمرونة في سائر الأدلة الشرعية - كما يقول الاستاذ الشيخ خلاف - قد غطاها علماء المسلمين ببحوث لفظية واختلافات جدلية وشروط وقيود ذهبت بمرونتها وحالت دون الاهتداء بها ، واشتند

(٥٢) راجع : علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع الاسلامي للاستاذ الشيخ خلسلاف ( طبعة ١٩٥٢ ص ٣٥ ) -  
والمدخل لدراسة الفقه الاسلامي ( طبعة ١٩٦١ ص ١٩١ ) للاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى .

(٥٣) ذلك هو التفسير الذى ذكره المام الجليل الاستاذ الشيخ بدر المتولى عبد الباسط « معهد كلية الشريعة السائى بالجامعة الازهرية » في محاضراته ( المطبوعات على الآلة الكاتبة ص ٦٨ التى انتقاها على طلبة قسم الدكتوراه بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية عام ١٩٦٦ / ١٩٦٣ ) .



تحجر هذه المصادر وزاد تراكم الأثرية عليها بسسد باب الاجتهاد وإيجاب تقليد مجتهد من الأئمة الأربعة ، فان هذا عطل مصادر التشريع في الاستنباط ، وجمدها « (٥٤) » .

- ٢ -

**منهج التفسير ( والاجتهاد ) القويم**

اذا كان الجمود ( المعروف « بالتقليد » ) مما يتعارض مع مصادر الشريعة : ( كما سبق أن بينا ) ومع روحها ومبادئها وآراء كبار علمائها وأئمتها ( كما سوف نبين ) ، بل ومما يتعارض مع سنة التطور والتقدم ، فكذلك شأن الجمود . في منهج التفسير ، ذلك المنهج يجب أن يتصف بالرونة . لماذا كان ذلك ؟ وكيف سيكون شأنه كذلك ؟

( ١ ) لماذا يجب أن يكون منهج التفسير ( والاجتهاد ) متسما بالرونة ؟ :

**أولا :** لأن الرونة . في التفسير تتلاءم مع روح الشريعة القائمة على مبدأ التيسير ، ذلك المبدأ الذي تعبر عنه الآية الكريمة : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ( البقرة : ١٨٥ ) .

**ثانيا :** لأن الجمود يعد في مقدمة المعاول التي تهدم بناء النهوض بأيقم شريعة من الشرائع ، أو بالأقل لأن من شأنه أن ينقل مكانها بين الشرائع من المقدمة الى المؤخرة ، ومن آفاق السمو والازدهار الى أعماق السقوط والانهيـار ( كما ستبين قيما بعد تفصيلا ) .

**ثالثا :** لأن تاريخ الفقه الاسلامي يطلعننا على مناهج ومذاهب متعددة في التفسير وفي لاجتهاد وتكوين الرأي الشرعي بوجه عام ، كما يطلعننا على أن اختلاف البيئة وظروف الزمان أو المكان كان له أثر كبير في اختلاف تلك المناهج والمذاهب ، كما يتبين من الأمثلة التالية :

---

( ٥٤ ) مصادر التشريع الاسلامي مرة ( المراجع السابق ) ص ٢٥٢ .  
لزيادة التفصيل في موضوع « الاجماع » راجع كتابنا « مبادئ نظام الحكم في الاسلام » - الطبعة الأولى ( ص ٢١١ - ٢٢٦ ) ( أو الطبعة الثانية لعام ١٩٧٤ ) ص ٦٠ - ٦٤ .

**المثال الأول :** مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث وأثر اختلاف ظروف البيئة فيما كان بينهما من اختلاف في المنهج — ظهرت في الفقه في العصر الأموي وعصر كبار الأئمة مدرستان شهيرتان : مدرسة أهل الرأي ، ومدرسة أهل الحديث (٥٥) .

وقبل أن نبين كيف كان لاختلاف ظروف البيئة أثره فيما كان بين هاتين المدرستين من اختلاف في المنهج يجدر بنا أولا أن نذكر نبذة موجزة عن خصائص كل منهما .

### نبذة موجزة عن خصائص المدرستين :

يرى أصحاب مدرسة أهل الرأي أن الشريعة معقولة المعاني والأحكام ( اللهم الا اذا استثنينا من أحكامها اليسير ، مما يتصل بباب العبادات ) فالشريعة انما تهدف — كما يقولون — الى هدف واحد هو تحقيق مصلح الناس ، وعلى هذا الأساس عمدوا الى تفسير النصوص والى ترجيح نص الحديث على نص آخر قد يكون أقوى رواية من النص الأول ، والى استنباط الأحكام فيما لا نص فيه ولو أدى ذلك الى الميل عن المعنى الظاهر لأحد النصوص الى معنى آخر تتحقق به « المصلحة » ، فأصحاب هذه المدرسة ينزعون الى البحث عن العلل والغايات التي من أجلها شرعت أحكام الشريعة ، ولهذا نجدهم ينزعون الى التوسع في الاجتهاد بالرأي لا سيما القياس ، ونجدهم يعملون بالعكس على عدم التوسع ( أى التشدد ) في الأخذ بالحديث (٥٦) .

**الخلاصة :** أن أصحاب هذه المدرسة يفسرون النصوص على ضوء حكمة التشريع ، أو بعبارة أخرى — على حد تعبير علماء الشريعة — انهم يفسرونها بما يتفق مع المصلحة ، ولو أدى ذلك الى تقييد النص أو تخصيصه أو ميل عن ظاهر معناه . . .

---

(٥٥) يبدأ عصر كبار الأئمة في أواخر عصر خلافة الأمويين ، بظهور الأمام أبي حنيفة (الذي عاش ما بين عامي ٨٠ ، ١٥٠ هـ ) ويمتد طويلا في عصر خلافة العباسيين وينتهي بالامام ابن حنبل ( المتوفى عام ٢٤١ هـ ) .

(٥٦) أصول الفقه للشيخ خلاف ( المرجع السابق ) ص ٣٢٤ . ومؤلف الشيخ محمد بك الخطري : « تاريخ التشريع الاسمي » ( الطبعة الرابعة ) ١٣٥٣ هـ ١٩٣٤ م . ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

أما أصحاب مدرسة أهل الحديث فتجنّبهم يقفون عند ظاهر النص ، فهم لا ينفذون إلى باطنه ، أي أنهم لا يعنون بالبحث عن علته أو حكمته ، فعنايتهم إنما تتجه إلى حفظ الأحاديث ( وفتاوى الصحابة ) وتطبيقها على ما يحدث من الحوادث ، فإذا وجدوا ما فهموه من النص ( كما يقول الأستاذ الشيخ خلاف ) لا يتفق مع ما يقتضيه العقل لم يبالوا بهذا. وقالوا هو النص، وكانوا من أجل هذا يتخرجون من الاجتهاد بالرأي ولا يلجأون إليه إلا عند الضرورة القصوى (٥٧) .

فأصحاب هذه المدرسة يلتزمون جانب السدقة في احترام حرفية النصوص ، وهم - بعكس مدرسة أهل الرأي - لا ينزعون إلى التشدد في الأخذ بالحديث إذ تجددهم يأخذون حتى بالحديث الضعيف ، فكنا نجد « أن أهل الرأي ( كما يقول الأستاذ الكبير أحمد أمين ) يتهيبون الحديث ، كما يتهيب أهل الحديث الرأي » (٥٨) .

**ظروف البيئة التي أدت إلى نشأة المدرستين وإلى ما بينهما من اختلاف المنهج -** تتلخص أهم هذه الظروف والأسباب فيما يلي :

١ - **اختلاف البيئة** - كانت البيئة في العراق ( حيث نشأت مدرسة أهل الرأي ) مغايرة لما هي عليه في الحجاز ( حيث نشأت مدرسة أهل الحديث ) .

فالعراق حين كان خاضعاً لدولة الفرس قبل دخول الإسلام إليه قد عرف أنواعاً جديدة من المعاملات والعادات والنظم لم يعرف مثلها في الحجاز ، لذلك كان مجال الاجتهاد في العراق ذا سعة ، وكان أفق البحث متدداً : الأمر الذي شجّع لديهم ملكة التفكير والنظر في التشريع .

**الخلاصة :** أن العراق كان قد خطا في سبيل التطور خطوات أوسع وأسرع مما كان قد خطاها الحجاز الذي كان أقرب إلى حياة البداوة والبداوة .

(٥٧) مؤلف لاستاذ الشيخ محمد بك الخطرى ( المرجع السابق ) ص ١٥٥ ، ١٥٦ - واصلوه  
الفقه للشيخ خلاف ص ٣٢٤ .

(٥٨) ضحى الإسلام للأستاذ العميد أحمد أمين ج ٢ ( طبعة ١٩٥٦ ) ص ١٦٠ .  
وراجع : « أبو حنيفة » للأستاذ الشيخ أبي زهرة ( الطبعة الثانية ١٩٥٥ ) ص ٩٥ .

والفطرة بحيث كان يمكن القول بأن ثمة شبهة كبيرة بين عهد الامام مالك (المتوفى عام ١٦٧ هـ) (امام الحجاز وزعيم مدرسة أهل الحديث) وعهد الرسول، وبذلك كانت احاديث الرسول تكاد تعد كافية وافية بحاجيات التشريع والافتاء لما يقع في الحجاز - في عهد مالك - من احداث (٥٩) .

٢ - **وضع الاحاديث** - نعتي بذلك ما كان معروفا في العراق من انتشار وضع الاحاديث ( أى تلفيقها ونسبتها كذبا الى الرسول ) ، وذلك بخلاف الحال في الحجاز حيث كان ثمة كثيرون من الصحابة الذين شهدوا بأبصارهم ما جرت عليه سنة الرسول ، وسمعوا بأذانهم ما جرى به لسانه من الاحاديث ، ولذلك كانت عملية وضع الاحاديث في مثل ذلك البلد بمثابة بضاعة لا تجد لها سوقا ، ولم يكن هذا شأن العراق لبعده عن مدينة الرسول ، ولأنه كان أهلا بخليط من مختلف الشعوب التي لم يصل اليها بالدين الجديد الى أعماق نفوس أبنائها ، ثم ان الفتن التي انتشرت في العراق ( وأدت الى ظهور مذاهب مختلفة ) ساعدت على انتشار وضع الاحاديث ، فالحجاز كان مهد الشيعة ومقر الخوارج وكانت كل طائفة تعمل على تأويل آيات القرآن ووضع الاحاديث ، بما يعمل على تأييد وتدعيم مذهبها .

لذلك كان طبيعيا أن نجد فقهاء العراق ( وهم من الحنفية ) يتهجون منهج التشدد في قبول الاحاديث .

٣ - **الاختلاف من حيث وفرة الحديث** - لقد عني فقهاء الحجاز (وبخاصة في المدينة) بحفظ احاديث الرسول ( وكذلك فتاوى الصحابة ) فكانت بذلك لديهم منها ثروة لم يكن لدى فقهاء العراق شيء منها ، أو بمقاييس أدق وأصح لم يكن لديهم منها سوى النزر اليسير ، فكان من ذلك أن لجأوا الى عقولهم ، نى الى اعمال الرأى ( الى الاجتهاد ) لسد ذلك النقص .

**المثال الثاني : أثر تغير ظروف البيئة فيما حدث فيما بعد من الامتزاج بين المذاهب ومن ادخال تغيير على مذهب الامام الشافعي** - حينما انتقلت العاصمة الى بغداد في عهد الخلافة العباسية عمد الخلفاء العباسيون الى

(٥٩) فقه الإسلام ( المراجع السابق ) ص ١٨٢ .

(٦٠) تاريخ الفقه الإسلامي للأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى ( طبعة ١٩٥٨ ) ص

استدعاء بعض العلماء الأجلاء من الحجاز الى العراق للعمل على نشر السنة فيه ، وكان في ذلك ما أدى الى احداث بعض الامتزاج بين مذهب الحنابلة ومذهب الحجاز (٦٠) ، وكان الامام الشافعي في مقدمة أولئك العلماء الذين انتقلوا من الحجاز الى العراق ، وعملوا على تقريب وجهات النظر بين المدرستين ، وتضييق مسافة الخلاف فيما بينهما ، فاعترف بالرأي ولكن في دائرة محدودة : دائرة القياس (٦١) .

ثم لما انتقل الشافعي من العراق الى مصر حيث عاش خمسة أعوام اتخذ مذهباً جديداً يتلاءم مع ظروف البيئة الجديدة ، وهنا نجده قد تأثر الى حد كبير بمدرسة أهل الرأي ، وأصبح يعرف للشافعي منهجاً : قديم وجديد . فأما القديم فهو ما كتبه وقال به في العراق ، وأما الجديد فهو ما كتبه وقال به في مصر (٦٢) .

**المثال الثالث : اثر بعض الظروف في منهج عمر بن الخطاب .**  
من الأمور المعروفة عن عمر بن الخطاب أنه اختلف كثيراً - فيما صدر عنه من الفتاوى والأحكام الشرعية - عما كان عليه الحال في عهد الرسول والخليفة أبي بكر . من ذلك مثلاً ما فعله بصدد « المؤلفات لقرابهم » إذ أسقط سهمهم من الصدقات التي كانت تمنح لهم في عهد كل من الرسول وأبي بكر ، وأنه أمر بجلد من زور خاتم بيت المال مائة سوط ، رغم أنه جاء في الأحاديث النبوية قول الرسول « لا يجلد فوق عشر جلادات الا في حد من حدود الله » .

أما عن الظروف والأسباب التي أدت بصمر الى أن يختلف منهجه في الاجتهاد عما كان عليه الحال في عهد الرسول وأبي بكر ، فهي تتلخص في أن عهد خلافته كان حافلاً بالعديد من الفتوحات التي امتدت من مصر حتى بلاد فارس ، فازداد الاسلام منعة وقوة (٦٣) ، كما ظهر جديد من الحاجيات ، وتغير

---

(٦١) راجع « المختارات الفتحية في تاريخ التشريع وأصول الفقه » للاستاذ الشيخ أحمد أبو الفتح (طبعة ١٩٢٤) ص ١٢٣ - وتعليق الأحكام ( المرجع السابق ) ص ١٥٢ .

(٦٢) ضحى الاسلام ( المرجع السابق ) ج ٢ ص ٣٣٦ .

لزيادة التفصيل فيما يتعلق بمدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث راجع كتابنا « مبادئ -

نظام الحكم في الاسلام » ( الطبعة الأولى ) ص ٣٠٨ - ٣٢٢ .

(٦٣) ويبدو أثر ذلك في كلمة عمر الشهيرة حين احتج عن إعطاء المؤلفات لقرابهم « ما كانوا

يأخذونها في عهد الرسول وأبي بكر من الصدقات ، وهي قوله : « إن الله قد أعز الاسلام وأعظم

عظم » .

قديم من العادات ، فكان من ذلك ما شهدنا من تغيير فى منهج التفسير والاجتهاد(٦٤) .

**المثال الرابع : الامام ابن القيم وموقفه من أهل الذمة - المعروف عن**  
الامام ابن القيم أنه كان يقف موقف التطرف فيما أبداه من رأي يعارض به مبدأ إلحاق أهل الذمة بوظائف الدولة . فإذا بحثنا عن سر ذلك الموقف تبين لنا أنه إنما كان يرجع فى الواقع الى موقف التحدى الذى كان يقفه بعض أهل الذمة - فى ذلك الحين - من المسلمين(٦٥) .

**خاتمة :**

**اختلاف نظر المسلمين فى بعض الأحكام الشرعية باختلاف العصور -**  
حسبنا بياننا لذلك أن تشير الى ما يذكر عن الصحابى أنس بن مالك ( الذى شهد عصر الرسول وعصر الأمويين ) قوله : « ما أعرف شيئاً مما كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم(٦٦) » . إنه يعنى بلا ريب الأحكام الشرعية عباداً ما يتعلق بأحكام العبادات وما يلحق بها ، وعدا الأحكام الاعتقادية ، فهذه كلها لا تتغير - كما قدمنا - بتغير ظروف الزمان والمكان ، ولو أن فهم الناس لها يلحقه كذلك بعض التطور أو التغير .

#### (ب) كيف يكون منهج التفسير والاجتهاد منهجاً قوياً :

تمهيد : أن المنهج الذى سنتولى هنا بيانه ليس بجديد ، فنحن إذ نبغى اتباعه لا ندعى ابتداعه ، فالواقع أن أهم ما فيه إنما يتلخص فى الأخذ بذلك النهج الذى كان يتبعه الصحابة والخلفاء الراشدون وبخاصة الخليفة العظيم عمر بن الخطاب منذ مئتين من السنين . ونحن يكون مظهر التجديد فى هذا

(٦٤) فلسفة إلتصريح فى الاسلام للاستاذ الدكتور صبحى محمصانى ( المرجع السابق ) ص ١٥٥ .

(٦٥) راجع مقدمة الدكتور صبحى الصالح مؤلف ابن القيم « أحكام أهل الذمة » ( طبعة ١٩٦١ م - ١٣٨١ هـ ) ص ١٣ .

(٦٦) ضحى الاسلام للاستاذ أحمد أمين ( طبعة ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م ) ج ١ ص ٢٨٦ - وقد ذكر أن هذا هو ما رواه كل من البخارى والترمذى - ثم يعلق الاستاذ العالم الجليل على هذا بقوله : « فأنس رضى الله عنه قد شاهد عصر النبى صلى الله عليه وسلم وعصر الأمويين ، ومع قرب المصريين لاحظ اختلاف الأنظار والأعمال فكيف إذا شاهد العباسيين ومن بعدهم » .

القرن العشرين أن نعود الى قديم ، لا أن نأتى بجديد ، فان في ذلك بلا ريب صورة من صور عجائب هذا القرن العشرين ، كما أن فيه لونا قاتما من ألوان الجمود الذى صبح به الفقه الاسلامى على أيدي بعض فقهاء ٠٠ وهو كذلك ذلك المنهج ذاته الذى دعا اليه بعض كبار العلماء أو المصلحين في العصر الحديث ، كما كان شأن الزعيم الهندى الاسلامى الكبير ( قبل استقلال الهند ونشأة باكستان واستقلالها ) محمد اقبال ، حين طلب الى المسلمين أن يفهموا الاسلام فى ضوء الحياة المعاصرة أو أن يسعوا الى تكييفها وطبعتها بطابع اسلامى ليتمكنوا من مقاومة الاستعمار الغربى(٦٧) والى فهم الحياة الواقعية ، والسير مع السائرين فيها الى عرض الاسلام بمقاييس العصر واسلوب العصر(٦٨) ٠ ولما عرف به الصحابة - لا سيما عمر - من المرونة فى التفكير والتفسير على هدى مما تمليه المصلحة أو حكمة الشرع الاسلامى وروحه ، فقد وجدنا الامام محمد عبده ينادى « بتحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة الاسلامية قبل ظهور الخلاف »(٦٩) ٠

وبيانا لما قدمنا رأينا أن تقدم نبذة موجزة عن أهم خصائص منهج التفسير والاجتهاد لدى الخلفاء الراشدين وكبار الصحابة ، ولدى الامام محمد عبده ومدرسته ٠

#### ١ - أهم خصائص منهج التفسير والاجتهاد فى عهد الخلفاء الراشدين ( وكبار الصحابة ) :

انه اذا كان لم يعرف فى هذا العهد ما يصحح أن يوصف بأنه منهج معين للتفسير الا أننا نستطيع أن نقرر أن التفسير أو الاجتهاد كان يوجه عام يتميز فى ذلك العهد بالخصائص التالية :

---

(٦٧) وهذا هو ما بينه فى مؤلفته «Re-Construction of Religious Thought» وقد ترجمه الى العربية الأستاذ عباس محمود بعنوان : « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » ( عن مطبوعات لجنة التاليف والترجمة والنشر ) .

(٦٨) تاريخ الامام للسيد محمد رشيد رضا ج ١ ص ٩٤٣ - ٩٤٥ ٠ ٠  
٠ : (٦٩) .وكما كان شأن شيخ الاسلام ابن تيمية حين دعا الى « تجديد الشريعة الاسلامية » ، وهو يعنى بذلك « أن نأتى بالقديم على حقيقة معناه وتقليده بنماذج الحياة » - راجع : « ابن حنبل » ( طبعة ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٧ م ) ٠ ص ٣٩١ .

**أولاً :** كان الصحابة يشرعون ما تقضى به « المصلحة » دون أن يتقيدوا بشيء من تلك الشروط والقيود التي فرضها الأصوليون فيما بعد ، وتطلبوها في المصلحة الواجب مراعاتها (٧٠) ، كما أن من الصحابة من عمل على تأويل بعض النصوص أو إهمال القياس رعاية لهذه المصالح (٧١) .

**ثانياً :** كان الصحابة — كما يقول الامام محمد عبده — اذا رأوا المصلحة في شيء يحكمسون به ، كأنهم يرون أن الأصل هو الأخذ بما فيه المصلحة (٧٢) .

**ثالثاً :** كان عمر يتشدد في الأخذ بالحديث ، للثبوت عما يروى عن الرسول ، ولقد كان هذا التشدد من عوامل الجنوح للاجتهاد (٧٣) .

**رابعاً :** كما كان الصحابة يستعينون في تفسير الآيات بمعرفة أسباب نزولها ، والظروف والملابسات التي أحاطت بها (٧٤) .

(٧٠) علم أصول الفقه للاستاذ الشيخ خلاف ( المرجع السابق ) ص ٣٠١ — وراجع تعليق برهانه في بحث الاستدلال « أن من سبر أحوال الصحابة رضي الله عنهم ، وهم القدوة والأسوة في النظر لم ير الواحد منهم في مجالس الاستشارة تمهيد أصل واستشارة معنى ثم بناء الواقعة في النظر له ير الواحد منهم في مجالس الاستشارة تمهيد أصل واستشارة معنى ثم بناء الواقعة عليه ، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات الى الأصول كانت أو لم تكن » .

(٧١) راجع التشريع الاسلامي وآثره في الفقه الغريبي للاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى

ص ٣٥ .

والسياسة الشرعية للاستاذ الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج ( المرجع السابق ) ص ٥٤ حيث يقول عن الصحابة أنهم « لم يكونوا نصويين حركيين » ، ويقول ( ص ٥٢ ، ٥٣ ) أن الرسول « علم الصحابة أن أحكام الشريعة لها حكمها وأسراها ، ولها أنبيائها وغايتها ، وأن نصوصها لها لب وروح ، فلا يصح الوقوف منها عند حدود الالفاظ وصور العبارات مع إغفال اللب والتمرة » .

١ . (٧٢) المفار للسيد محمد زبيد رفا ج ٤ ص ٢٩٠ .

وراجع « مصادر التشريع الاسلامي » للاستاذ الشيخ خلاف ( ص ٢٥٥ ) حيث يقول : « ان النصوص التشريعية التي وردت في القرآن ليست دلالتها مقصورة على الاحكام التي تفهم من الفاظها وعباراتها ، بل يستدل بها أيضاً على أحكام تفهم من روحها ومعولها » .

(٧٣) راجع « تاريخ الفقه الاسلامي » للاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى ( طبعة ١٣٧٨هـ — ١٩٥٨ م ) ص ١٠١ ، ١٠٢ حيث يذكر عن عمر أنه كان يعاقب على الابتكار من روية الحديث عن الرسول .



**خامسا :** كما أنهم كانوا يستعملون بمعرفة عادات العرب لفهم وتفسير الآيات التي تشير الى تلك العادات ، ولقد كانت معرفة أحوال اليهود والنصارى في بلاد العرب وقت نزول القرآن مما يعين على تفسير الآيات التي تشير الى أعمالهم (٧٥) .

**سادسا :** وكذلك لم يكن التفسير في ذلك العهد يصطبغ بصبغة التعصب للمذهب ديني ، لأن الاختلاف المذهبي لم يعرف الا بعد عصر الصحابة (٧٦) .

**٢ - أهم خصائص منهج التفسير والاجتهاد لدى الامام محمد عبد الله ومدرسته :**

**أولا :** هذه المدرسة تنظر للقرآن نظرة بعيدة عن التأثير بمذهب معين تخضع التفسير لسلطانها ، وتؤول النصوص بما يتفق مع أحكامه (٧٧) .

**ثانيا :** ومن هذه الخصائص الاعتقاد بوحدة القرآن ، أو بمباراة أخرى أن القرآن يجب أن يؤخذ جملة ( لا مجزءا ) فالقرآن يفسر بعضه بعضا ، أي أن التفسير السليم يجب أن يتجه أولا - في تفسير القرآن - الى القرآن ذاته ، وإلى القرآن في جملته ، بأن ننظر في جميع ما جاء في القرآن ( والسنة

( ٧٤ ، ٧٥ ) راجع المؤلف القيم للدكتور الشيخ محمد حسين الذهبي « التفسير والمفسرون »

طبعة ١٩٦١ ج ١ ص ٥٨ ، ٥٩ .

(٧٦) ذلك هو ما يراه الدكتور الشيخ الذهبي في مؤلفه ( المرجع السابق ) ص ٩٧ ، ٩٨ .  
عل أننا نلاحظ أن الخلاف المذهبي بدأ منذ أواخر عصر الصحابة ( لا بعد عصر الصحابة كما يقول الأستاذ المؤلف ) ، فالمعروف أن خلافا نشأ بين الإمام علي في عهد خلافته وبين معاوية ، وقد نجم عن هذا الخلاف أن ظهرت فرق مذهبية مختلفة هم الخوارج والتبعية وغيرهم . ولعل الأستاذ العالم الجليل كان يرى - كما يرى البعض - أن تلك المذاهب التي كانت تمتنعها تلك الفرق المختلفة لم تكن في جوهرها مذاهب دينية ، إنما كان الخلاف فيما بينها سياسيا لا دينيا ، لأنه قام حول مسألة دستورية هي من لهم حق اختيار الخليفة ؟ هل هم أهل المدينة وحدهم ؟ أم أن حق الاختيار للمسلمين عامة ؟ ولكن هذا الخلاف السياسي اصطبغ فيما بعد بصبغة دينية .

(٧٧) فمما ذكره الأستاذ الإمام في تفسيره سورة ( الفاتحة ص ٥٤ : « أريد أن يكون القرآن أصلا تحمل عليه المذاهب والآراء في الدين ، لا أن تكون المذاهب أصلا والقرآن هو الذي يحمل عليه ، ويرجع التأويل أو التعريف إليها . كما جرى عليه المخطئون وتاه فيه الضالون » .

الصحيحة ، بصدد مسألة معينة ، ونعمل على فهم المراد من ذلك كله (٧٨) .

**ثالثا :** لم تسلك هذه المدرسة المسلك الذى سلكه كثير من المفسرين الذين كانوا يأخذون بالضعيف من الأحاديث ، بل ان الأستاذ الامام كان يرفض أحيانا الأخذ ببعض الأحاديث رغم أن يكون الحديث قد رواه البخارى وغيره من الكتب الصحيحة (٧٩) .

**رابعا :** اذا تعارض الدليل العقلى القطعى مع ظاهر النص غير القطعى الدلالة أو الرواية ، يؤخذ بالدليل القطعى . واشترط « القطعى » ( أى النيقىنى ) فى الدليل العقلى يخرج من هذا المقام أكثر نظريات الفلاسفة والمتكلمين اذ أنها تعد غير قطعية .

على أنه مما تجدر ملاحظته أن هذه ليست خاصية من الخصائص التى تتميز بها هذه المدرسة عن غيرها ، فان هذا النهج — كما يقول الأستاذ الامام محمد عبده — « هو ما اتفق عليه أهل الملة الاسلاميه الا قليلا مما لا ينظر اليه » (٨٠) .

(٧٨) تفسير المنار ج ١ — الطبعة الاولى — ص ١٧ — ٢٢ تحت عنوان : « مقننة التفسير » المكتسبة من دروس الأستاذ الامام — الطبعة الثانية — ١٣٥٠ هـ حيث وردت خلاصة لدروس الأستاذ الامام وقد ورد به ( ص ٢٥٧ ) قوله : « ان من الآيات القرآنية ما يفيد وجوب اخذ الاسلام بجملة ، بأن نظرى جميع ما جاء به الشلوخ فى كل مسألة من نص قوى وسنة متبعة ، ولهم المراد من ذلك كله ونسلك به ... الخ » .

ويبدو لنا أننا نستطيع بيانا لذلك أن نذكر الآية الكريمة : « وكلوا واشربوا ولا تسرفوا » ( سورة الاعراف ٣١ ) ، فلا يجوز أن تقتصر على هذه الآية ونفسرها على أن القرآن يبيح من المأكولات والمشروبات كل شيء ، اذ أن ثمة آيات أخرى تحرم — كما هو معروف — بعض ما يؤكل وبعض ما يشرب .

(٧٩) كما هو شأن الأحاديث التى تشير الى أن الرسول قد سحره لبيد بن الأصم وأن السحر أحدث اثره فى الرسول حتى انه كان يخيل اليه أنه يفعل الشيء . ( كما يقولون ) وهو لا يفعله . — راجع : التفسير والمفسرون ج ٣ ص ٢١٤ ، ٢٢٩ ، ٢٤١ .

(٨٠) الاسلام والنصيرية للامام محمد عبده — المرجع السابق — ص ٥٢ .

**خامساً :** وترى هذه المدرسة أن المفسر عليه أن يفهم المراد من النص على ضوء حكمة التشريع (٨١) . ولا يفوتنا في مقام الحتام أن نذكر أن الأستاذ الامام قد جعل من تفسيره « وسيلة فعالة لاصلاح المجتمع الاسلامي » (٨٢) . ولقد كان الامام محمد عبده يقول ان العلماء « كان يجب عليهم أن يعرفوا حالة العصر والزمان » ، ويطبقوا عليه الأحكام بصورة يمكن للناس اتباعها ، كاحكام الضرورات ، لا أنهم يقتصرون على المحافظة على نقوش هذه الكتب ورسومها ويجعلونها كل شيء ، ويتركون لأجلها كل شيء (٨٢ مكرر) .



— ٣ —

### مبدأ المصلحة ( ونفى الحرج ، والضرورة )

**تمهيد :** يبالغ بعض رجال الفقه الاسلامي الكلام عن المصلحة ، ونفى

الحرج ، والضرورة باعتبار ثلاثها مبادئ أو نظريات مختلفة تختلف احداها عن غيرها ، حتى اننا نجد بعض رسائل للدكتورة قدمت الى بعض الجامعات عن « نظرية المصلحة » ، وبعضها الآخر عن « نظرية الضرورة » في الفقه الاسلامي (٨٣) . والصحيح — فيما نعتقد وكما سنبين — وكما بين فعلا بعض علماء الفقه الاسلامي الاعلام — أن كلا من مبدأ نفى الحرج ومبدأ الضرورة يصدان — في نظر الفقه الاسلامي — مرتبتين من مراتب « المصلحة » لا مبدئين

(٨١) التفسير والمفسرون ج ٣ ص ٢٢١ — ٢٢٢ — وتفسير المنار ج ١ ص ٢٥ .

(٨٢) راجع المؤلف القيم للأستاذ الدكتور عثمان أمين ( أستاذ ورئيس قسم الفلسفة السابق بكلية الآداب بجامعة القاهرة ) بعنوان : ج. رالة الفكر المصري : الامام محمد عبده طبعة ١٩٥٥ ص ١٦١ .

(٨٢ مكرر) كان ذلك نقلا عن كتاب « الفكر الاسلامي الحديث وعلاقته بالاستعمار الغربي »

للاستاذ الدكتور محمد البهي — الطبعة الثانية — ١٩٦٠م ص ١٤١ .

(٨٣) ولذا ذكر لذلك مثالين : الرسالتين المتماثلتين اللتين نشرهما هنا اليهما كاهن مرجعينا لنا في هذا البحث الخاص « بمبدأ المصلحة ( ونفى الحرج ، والضرورة ) » وهما : رسالة « نظرية الضرورة الشرعية » — مقارنة مع القانون الوضعي « للاستاذ الدكتور وهبة الزحيلي ( أستاذ الشريعة الاسلامية بكلية الشريعة والحقوق بجامعة دمشق ) طبعت بدمشق عام ١٩٦٩ ، ورسالة « نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي » طبعت بالقاهرة عام ١٩٧١ للاستاذ الدكتور حسين حامد حسان ( أستاذ مساعد الشريعة الاسلامية بكلية الحقوق بجامعة القاهرة ) .

أو نظريتين مختلفتين عنها • لذلك فقد رأينا أن نجتمع بين هذه الثلاثة في مبحث مشترك ، وإن كان لكل منها - في بعض خصائصها وآثارها - ما يميزها عن الأخرى •

تعريف : اختلف علماء الفقه الاسلامي في تعريف المصلحة ، كما اختلفوا في شروطها (٨٤) ، وخير التعاريف - فيما نرى - هو ذلك التعريف الذي ذكره الامام الغزالي بأنها هي : « المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشرع من الخلق خمسة : هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم ، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ، ودفعها مصلحة » (٨٥) •

وقد أدخل الأصوليون دفع المفسدة في المصلحة ، ويفهم من تعريف الغزالي أن ثمة أموراً قد تعد لدى الناس منفعة أو مصلحة ، ولكنها تعد لدى الشرع مفسدة ، فقد كان العرب مثلاً قبل الاسلام يرون المصلحة في وأد ( قتل ) البنات ، وحرمان الاناث من الارث ، ولم يكونوا يرون في شرب الخمر ولعب الميسر مفسدة ، ثم جاء الشرع الاسلامي ورأى في ذلك كله مفاسد وحرماً ، ولذلك حرص الامام الغزالي على التفرقة بين مقاصد الخلق ومقاصد الشرع ، وقرز أن المحافظة على الثانية وإن خالفت الأولى هي المصلحة الشرعية (٨٦) •

**تقسيم المصلحة الى ثلاث مراتب : ضرورية ، وحاجية ، وتحسينية •**  
**( ١ ) المرتبة الأولى : المصلحة الضرورية ( وهي التي يعبر عنها أحياناً ببداً أو نظرية الضرورة ) - تلك المصالح الخمسة التي ذكرناها باعتبارها مقصود الشرع - يعد العمل على « تحقيقها » ( أى على الحصول عليها ) وكذلك على « بقائها » ( أى على المحافظة عليها ) مصلحة ضرورية ، وكذلك دفع ما يترتب عليه فوات إحدى تلك المصالح الخمسة ، وذلك لأن حياة الناس**

(٨٤) راجع بشأ من التطوير المختلفة لبعض العلماء أشير إليها في كتاب « تحليل الأحكام » ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ •

(٨٥) المستصلي. للامام الغزالي - طبعة ١٩٣٧ - ج ١ ص ١٤٠ - ولزيادة التفصيل راجع كتابنا « مبادئ نظام الحكم في الاسلام » ( الطبعة الأولى لعام ١٩٦٦ ، أو الطبعة الثانية لعام ١٩٧٤ ) •

(٨٦) رسالة « نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي » للاستاذ الدكتور حسين حامد حسان - المرجع السابق - ص ٦ - ٨ •

الدينية والدينيوية إنما تعتمد على المحافظة على هذه المصالح الضرورية بحيث إذا ضاعت أضاعت على المرء دنياه وأخراه (٨٧) .

[١١]

فتحقيق الدين مثلا يكون بإقامة أركان الإسلام الخمسة المعروفة ، والمحافظة عليه تكون بمجاهدة من يريد إبطاله منعاً للفتنة في الدين . . . الخ .

(ب) - **المرتبة الثانية : المصلحة الحاجية** - ( وهي التي يعبر عنها بمبدأ نفى الحرج ) - وهي التي لا يكون الحكم الشرعي بصدها من أجل العمل على حصول الناس على مصلحة من تلك المصالح الخمس أو على المحافظة عليها ، وإنما من أجل دفع المشقة أو الحرج عنهم .

ومما تجدر ملاحظته أن ما يقصد هنا ليست كل مشقة ، فليس ثمة تكليف لا ينطوي على جانب من المشقة ( كالصوم والحج ) ولكنها مشقة محتملة ، وإنما المقصود بالمشقة المتقتضية للتخفيف في الأحكام هي المشقة غير المعتادة ، أما المشقة المعتادة فلا تكون سبباً للتخفيف ، فالمشقة إذا نوعان (٨٨) :

**أولهما : مشقة معتادة** يمكن احتمالها والاستمرار على تحملها ، وهذه يمكن التكاليف فيها والمؤاخاة عليها ( كالصوم والحج ) وليست سبباً للتخفيف ( أي ليست سبباً لتطبيق مبدأ نفى الحرج ) .

**وثانيتهما : مشقة غير معتادة** أي مشقة شديدة لا يمكن احتمالها والاستمرار على تحملها إلا ببذل أقصى الطاقة ، وهذه يؤدي فيها التكاليف المستمر إلى تلف النفس أو المال ، أو العجز المطلق عن الأداء .

---

(٨٧) وقد عرف الاستاذ الشيخ أبو زهرة الضرورة فقال : « الضرورة هي المشقة على الحياة إن لم يتناول المحظور ، أو يخشى ضياع ماله كله ، أو أن يكون الشخص في حال تهديد بمصلحته الضرورية ، ولا تدفع إلا بتناول محظور لا يمس حق غيره » ( أصول الفقه ص ٤٣ ، ٣٦٣ ) وكان ذلك نقلاً عن رسالة « نظرية الضرورة الشرعية » للاستاذ الدكتور وهبة الزحيلي - المرجع السابق - ص ٦٥ .

(٨٨) المؤلفات للشاطبي ج ٢ ص ١٥٦ ، ١٢٨ وغيره من المراجع للمعار إليها في رسالة نظرية « الضرورة الشرعية » ص ١٩٣ .

! ~~مختصة~~

وهذه تعد فرض كفاية على القادرين على أدائها ( كالجهد في سبيل الله ) .

ودفعا للحرج ( أو لتلك المشقة غير المعتادة ) شرعت الرخص المخففة كإباحة الفطر في رمضان للمريض (٨٩) .

(ج) أما المرتبة الثالثة فهي المصلحة التحسينية = وهي تشمل الأمور التي تقتضيها المروءة ومكارم الأخلاق ، أو التي يقصد بها الأخذ بمحاسن العادات ، كالتقرب الى الله بنوافل الخيرات من الصدقات وطلب الرفق والاحسان والابتعاد عن الاسراف والتقتير .

ملحوظات على اصطلاحات « المصلحة » و « الضرورة » ، و « نفى الحرج » :

يتبين لنا مما تقدم أن مرتبة أو حالة « الضرورة » هي أشق الحالات وأخطرهما ، هي تلك التي يرى فيها المرفى خطر ينزل بنفسه أو بماله أو بغيرهما من تلك الأمور الخمسة التي تعد مقصود الشرع ، فالضرورة تشمل المرتبة الأولى من تلك المراتب الثلاث ، وهذا هو المعنى الذي يعنيه ويستعمل فيه اصطلاح الضرورة عادة . على أنه يستعمل في بعض الحالات النادرة بمعنى أوسع بحيث يشمل أيضا المرتبة الثانية من مراتب المصلحة أى حالة الحاجة والمشقة التي يعبر عنها المبدأ المعروف بمبدأ « نفى الحرج » (٩٠) .

. أما اصطلاح « المصلحة » فهو اصطلاح عام يشمل المراتب الثلاثة ، وكثيرا ما يستعمل للدلالة على المرتبتين الثانية والثالثة فحسب . وهذا هو ما يتبين لنا من الأمثلة التي يوردها بعض علماء الفقه الاسلامي للمصلحة ، ونجد أحيانا اصطلاح « المصلحة » يستعمل للدلالة على المرتبة الثالثة ( أى المصالح التحسينية ) فحسب (٩١) .

(٨٩) راجع أصول الفقه — طبعة ١٩٥٧ — للاستاذ الشيخ أبو ذهرة ص ٣١٧ — ٣١٩ .  
ويضيف صفحة ٣٧٢ الى تلك الأمثلة المعروفة للمصالح الحسية : « المحافظة على الحرية الشخصية والحرية الدينية » ، فإن الحياة تثبت مع هذا (عله يريد أن يقول : تثبت مع المبدأ هاتين الحريتين ) ولكن يكون الشخص في ضيق » .

(٩٠) راجع رسالة « نظرية الضرورة الشرعية » ص ٣ ، ٤ .

(٩١) رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٣ ، ٤ ، ٥٢ . ورسالة « تحليل الأحكام » ص ٢٨٢ — ٢٨٥ .

**أهمية هذا التقسيم :** تتبين هذه الأهمية من ناحية الترجيح بين المصالح المتعارضة - وبينا أن لذلك يقول علماء الأصول انه حين تتعارض مصلحة ضرورية مع مصلحة حاجية فانه يجب ترجيح المصلحة الضرورية ، وحين تتعارض مصلحة حاجية مع مصلحة أخرى تحسينية فانه يجب ترجيح المصلحة الحاجية ، كما قرروا أن ثمة ترتيبا متسلسلا فيما بين المصالح الخمس التي سبق ذكرها ، فمصلحة الدين تقدم على مصلحة النفس ويليهما العقل ثم النسل ثم المال (٩٢) .

**إدلة حجية المصلحة ( بمراتبها الثلاثة ) :**

**كلمة عامة - ( آراء علماء الفقه الإسلامي ) :**

لقد التزمت الشريعة الإسلامية في أحكامها مبدأ رعاية مصالح الناس في الحياة الدنيا والآخرة ، ومصالح الناس تتجدد وتطور ، فإذا لم يتجدد التشريع ولم يتطور تبعاً لها للاملاسة فيما بينه وبينها أصيبت الشريعة بالجمود ، وأصيبت تلك المصالح بالتعطل والركود ، وذلك مما يتعارض مع مقاصد الشريعة الإسلامية في ميدان المعاملات . وفي ذلك يقول الامام الشاطبي ( المالكي ) :

« وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا » ، ثم يضيف : فان الله تعالى يقول : « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » ( الانبياء : ١٠٧ ) - كما يقول : « سمى هذا الدين » الحنفية السمحة « لما فيها من التسهيل والتيسير » (٩٣) .

ويقول الامام ابن تيمية : « اذا أشكل على الناظر حكم شيء هل هو على الاباحة أو التحريم ، فليُنظر الى مفسدته وثمرته وغايته ، فان كان مشتملا

---

(٩٢) وهناك ناحية أخرى تبين فيها - فيما يرى البعض - أهمية هذا التقسيم ، إذ يشترط البعض - من أجل الأخذ بالمصالح الحاجية أو التحسينية - « الأصل الحين » ( أي أن يكون هناك نص أو إجماع ) الذي يمكن القياس عليه ، وذلك خلافا للمصالح الضرورية لانه لا يشترط بصدورها هذا الشرط ، وذلك هو ما يأخذ به الامام الفزالي ، بينما نجد البعض الآخر من العلماء لا يشترط في المصالح الحاجية ذلك الشرط ، أي انه يعتبرها في مرتبة المصالح الضرورية . وهذا هو ما يأخذ به المالكية ( ونص عليه الامام الشاطبي المالكي ) واجع رسالة نظرية المصلحة ص ٣٦ - ٣٣ .

(٩٣) الموافقات للشاطبي ج ٢ ص ٦ ، و ج ١ ص ٣٤٠ - ٣٤٥ - كان ذلك نقلا من رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٤٧ ، ص ٣٠٧ .

على مفسدة راجحه ظاهرة فانه يستحيل على الشارع الأمر به أو بإباحته ، ويقول الامام ابن تيمية : « اذا أشكل على الناظر حكم شيء حل هو على الإباحة أو التحريم ، فليُنظر الى مفسدته وثمرته وغايته ، فان كان مشتملا على مفسدة راجحة ظاهرة فانه يستحيل على الشارع الأمر به ، أو إباحته ، بل يقطع أن الشارع يحرمه » (٩٤) .

**التفرقة في هذا المقام بين العبادات والمعاملات** — على أنه يجب التفرقة هنا بين العبادات ، والمعاملات ( وهي تشمل فروع القانون المختلفة : من قانون ادارى ودستورى ومدنى وتجارى الخ ) .

**فالعبادات** — كما يقول علماء الشريعة لا دخل لاعتبار المصالح فيها « ( المقصود المصالح الدنيوية ) ، وانها — كما يقولون — « حق الشارع ( المقصود حق الله ) خاص به ، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً الا من جهته ، فيأتي به العبد على ما رسم له .. وأما المعاملات فنظر الشارع اليها من جهة تحصيل المصالح للأنام وهو الأصل فيها. » (٩٥) .

وفى القرآن والسنة غير القليل من الدلائل على حجية المصلحة بوجه عام ، وعلى حجية المصلحة الضرورية ( أو مبدأ الضرورة ) والمصلحة الحاجية ( أو مبدأ نفى الحرج ) بوجه خاص .  
**( ١ ) القرآن وحجية المصلحة :**

١ — حسبنا هنا أن نشير الى بعض الآيات التى تدل على حجية المصلحة بوجه عام :

نذكر الآية : « ان الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى » ( سورة النحل : ٩٠ ) هذه الآية — كما يقول العز بن عبد السلام ( المتوفى سنة ٦٦٠ هـ ) (٩٦) « أجمع آية فى القرآن للحث على المصالح كلها والزجر عن المفاصد كلها » — ثم يقول انه يقصد بالإحسان « اما جلب مصلحة أو دفع مفسدة » .

(٩٤) مجلة المنار للسيد/محمد رشيد رضا المجلد ٩ ص ٧٦٩ بالهامش .

(٩٥) رسالة تحليل الأحكام للاستاذ الشيخ شلبى ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ .

(٩٥) رسالة تحليل الأحكام للاستاذ الشيخ شلبى ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ .

(٩٦) « قواعد الأحكام » للعلامة العز بن عبد السلام — طبعة مكتبة مصطفى محمد — ج ٢

ص ١٦١ — كان ذلك نقلا عن رسالة تحليل الأحكام ص ٢٨٧ .



كما نذكر الآية : « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » ( الانبياء : ١٠٧ ) ،  
ومن الرحمة بالناس — كما يقول علماء الشريعة — « جلب المصالح لهم ودفع  
المفاسد عنهم » ( ٩٧ ) .

ويلاحظ أن الإشارة الى الرحمة قد جاءت في كثير من الآيات ، نذكر منها  
الآية : « يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور  
وهدى ورحمة للمؤمنين » ( سورة يونس : ٥٧ ) .

أما وقد أشرنا الى بعض الآيات التى تدل على حجية المصلحة بوجهه  
عام ، فاننا ننتقل الى ذكر بعض الآيات التى تدل بوجه خاص على حجية كل  
من المصالح الحاجية ( أو مبدأ نفى المخرج ) والمصالح الضرورية ( أو مبدأ  
الضرورة ) .

#### ٢ - الآيات الدالة على حجية المصالح الحاجية ( أو مبدأ نفى المخرج ) :

أشار القرآن الى هذا المبدأ فى الآيتين الشهيرتين : « وما جعل عليكم  
فى الدين من حرج » ( الحج : ٨٧ ) ، و « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم  
العسر » ( البقرة : ١٨٥ ) — ان هذين النصين — كما يقول الاستاذ الاكبر  
الشيخ مصطفى المراغى ، يجب أن تبقى سيطرتهما تامة على جميع التشريع  
الاسلامى ، فاذا وجدنا أن العمل بالنصوص الخاصة بمسألة من المسائل من  
شأنه أن يؤدى الى الوقوع فى الحرج كان واجبا — كما يقول — ألا تطبق  
النصوص الخاصة على تلك المسألة ، وانما يطبق ذلك النص العام الموجب لنفى  
الحرج » ( ٩٨ ) .

( ٩٧ ) رسالة تحليل الأحكام ص ٢٢٨ .

( ٩٨ ) الاجتهاد فى الاسلام للاستاذ الاكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى ص ٥١ . وتذكر  
عادة الى جانب هاتين الآيتين — للدلالة على مبدأ نفى الحرج — آيات أخرى منها الآية « يريد الله  
أن يخفف عنكم » ( النساء : ٢٨ ) ، والآية « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » ( البقرة : ٢٨٦ ) ،  
والآية : « لما تقوا الله ما استطعتم » ( التغابن : ١٦ ) وقوله تعالى فى وصف الرسول : « ويضع  
عنهم اصرهم والاعلال التى كانت عليهم » ( الاعراف : ٥٧ ) ، و « الاصر » هو الصبب الثقيل ،  
والمراد : الأحكام التى تشق عليهم .

راجع فيما تقدم : علم أصول الفقه للاستاذ الشيخ خلاف ص ٢٨٩ ، و « ابن حزم »  
للاستاذ الشيخ أبو زهرة ( طبعة ١٩٥٤ ص ٣٤٧ ) . ورسالة تحليل الأحكام ص ٣٠٣ ، ٣٠٤ .  
ورسالة نظرية الضرورة ص ٣٦ .

### ٣ - الآيات الدالة على حجية المصالح الضرورية ( أو مبدأ الضرورة ) :

من المبادئ الشرعية الشهيرة المعروفة « الضرورات تبيح المحظورات » ، وقد أشارت إليه الآية : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه » (البقرة : ١٧٣) ، والآية : « ٠٠٠ وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه ٠٠ » ( الانعام : ١١٩ ) (١٩) .

#### (ب) السنة وحجية المصلحة :

١ - حسبنا هنا أن نشير الى بعض من الأحاديث أو من السنة العملية ، مما يدل على الأخذ بمبدأ المصلحة وحجيتها بوجه عام .

في مقدمة تلك الأحاديث ذلك الحديث المعروف المشهور : « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » (١٠٠) ، ودفع الضرر أو المفسدة - كما ذكر الامام الغزالي - نوع من المصلحة (١٠١)

ويذكر القرطبي أن بعض العلماء فسروا « الضرر » بما فيه منفعة لك ، وعلى جارك منه مضرة ، وفسروا « الضرار » بما ليس لك فيه منفعة ، وعلى جارك منه مضرة ، وقيل : هما بمعنى واحد والمقصود من جمعهما التأكيد ، (١٠٢) - وهذا المعنى الثاني هو ما ترجحه .

---

(٩٩) وهناك آيات أخرى بهذا المعنى نذكر منها الآية « انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ، وما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم » ( البقرة : ١٧٣ ) .

راجع رسالة نظرية الضرورة ص ٥٥ ، ٥٦ . ويلاحظ أن عبارة « وما اهل به لغير الله » تعني : وما ذكر اسم غير اسم الله عند ذبحه - راجع تفسير الآية رقم ١١٥ من سورة النحل في « المصحف المقرر » وضمه العلامة محمد فريد وجدي ( مستند اياه من أقوال أهل السنة وأقطاب المفسرين ) ص ٣٦٢ .

(١٠٠) أخرجه الامام مالك في الموطأ ، والامام أحمد في مسنده ، والبيهقي ، وابن ماجه من حديث ابن عباس .

(١٠١) راجع رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ١٢ .

(١٠٢) تفسير القرطبي ج ٨ ص ٢٥٤ - وكان ذلك نقلا عن رسالة تامليل الأحكام ص ٢٨٩ .

ويذكر من تلك الأحاديث ذلك الحديث المروي عن السيدة عائشة أن الرسول صلى الله عليه وسلم : « ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن اثماً » (١٠٣) .

**أما عن السنة العملية :** فإن كتب علماء الشريعة ، وتاريخ السيرة النبوية ، وأخيرة بالأمثلة التي تبين أن الرسول كان يقرر من الأحكام الشرعية ما يتلاءم مع مصالح الناس ، وأنه كان يأمر بالشيء أو ينهى عنه ، فإذا بين له الصحابة ما يلحق بهم من ضرر رجع عما أمر به أو نهى عنه وحسبنا أن نذكر بيانا لما قدمنا المثالين التاليين :

**المثال الأول :** مما رواه البخاري أن قوما ساءت أحوالهم فذهبوا إلى الرسول يستشيرونه في نحر ابلهم فأشار عليهم بذلك ، فلما علم عمر بن الخطاب بذلك ذهب إلى الرسول وقال له : يا رسول الله ، ما بقاؤهم بعد ابلهم ؟ فرجع الرسول عن رأيه حين تبينت له وجه المصلحة (١٠٤) .

**المثال الثاني :** نهى الرسول عن أن تقطع يد السارق في زمن الحرب ، وكان ذلك خشية أن ينتقل السارق إلى صفوف الأعداء هرباً من القصاص ، وذلك رغم ما ورد في القرآن من قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » (سورة المائدة ٣٨٤) دون تخصيص بحالة السلم دون حالة الحرب ، ولكن الرسول - كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ المراغي « لم يطبق النص منعاً لضرر أشد » (١٠٥) .

**ومن المبادئ المقررة في الفقه الإسلامي المبدأ القائل :** « إذا اجتمع ضرران ارتكب الأخف » .

---

(١٠٣) رسالة تحليل الأحكام ص ٢٨٩ - ونلاحظ أن هذا الحديث يصح أن يذكر أيضاً كدليل بوجه خاص على حجية المصالح الحانية ( أو مبدأ قبح الحرج ) .

(١٠٤) رسالة « تحليل الأحكام » ص ٣٢ .

(١٠٥) الاجتهاد في الإسلام ص ٤٢ للاستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي - ويلاحظ أن ثمة خلافاً بين الفقهاء حول المراد من ذلك الحديث : هل هو إسقاط الحد أم مجرد تأجيله إلى ما بعد الحرب ؟ ويبدو لنا أن الرأي الراجح هو إسقاط الحد ، وسنعود إلى هذه المسألة فيما بعد .

## ٢ - السنة وحجية المصلحة الحاجية ( أو مبدأ نفى الحرج ) :

من الأحاديث التي تذكر في هذا المقام حديث : « عليكم من الأعمال بما تطيقون » ، والحديث : « ... فإذا أمرتكم بشيء فخذوا منه ما استطعتم » ولقد أوصى الرسول معاذاً وأباً موسى الأشعري حين وليا القضاء بقوله : يسرا ولا تسعرا » (١٠٦) .

ومن قواعد الفقه « المشقة تجلب التيسير » ، و « إذا ضاق الأمر اتسع » (١٠٧) .

**ملحوظة هامة :** وإن من كبار علماء الشريعة من يذهبون إلى أبعد من ذلك ، فيجدهم يقولون : بأن أمراً أوجبه الشرع قد ينقلب إلى أمر يحرمه الشرع إذا ترتب على تنفيذه هذا الأمر حرج أو أذى أو فتنة (١٠٨) .

## ٣ - السنة وحجية المصلحة الضرورية ( أو مبدأ الضرورة ) :

هناك أحاديث عدة تبيح أكل الميتة في حالة الضرورة ، وليس في هذه الأحاديث جديد ، فهناك آيات قرآنية - كما هو معلوم - تبيح أكلها لدى الضرورة (١٠٩) .

كما وردت عدة أحاديث تبيح مال الغير لدى الضرورة ، منها ما ورد عن الرسول حين سئل عن الثمر المعلق ؟ فقال : « من أصاب منه من ذى حاجة غير متخذ خيئه فلا شيء عليه » (١١٠) .

(١٠٦) علم أصول الفقه للاستاذ الشيخ خلاف ص ٢٨٩ ، و « إنب حزم » للاستاذ الشيخ أبي ذرّة ص ٣٤٧ و « وسطية الاسلام » للاستاذ الشيخ محمد المدني ص ٨٥ .  
(١٠٧) المستقصى في علم الأصول للامام الغزالي ( طبعة ١٩٣٧ ) ج ١ ص ١٢٨ حيث يقول : « المشقة سبب الرخصة » .

(١٠٨) وسطية الاسلام للاستاذ محمد محمد المدني ( عميد كلية الشريعة الاسبق ) ص ٨٦ ويضيف العالم الجليل إلى ما تقدم قوله « ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب ، ولكن إذا كان الكفر المنكر يستلزم ما هو أكثر منه وأبغض إلى الله ورسوله فإنه لا يسوغ التكراه » .  
(١٠٩) راجع في هذه الأحاديث رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٢٥٧ - ٢٥٩ .

(١١٠) رواه الترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجه - « والخبرة ( يضم الغناء وسكون الياء ) هي ما تحمله منك - راجع في هذا الحديث وغيره من الأحاديث الدالة على إباحة مال الغير لدى الضرورة - رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٦٠ ، ٦١ .

كما وردت عدة أحاديث تبيح القتل لدى الضرورة دفاعا عن النفس أو المال أو العرض . فذكر منها ما ورد عن أبي هريرة « أنه جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله أرايت أن جاء رجل يريد أخذ مالي ؟ قال : فلا تمطه ، قال : فان قاتلني ؟ قال : فاقتله » (١١١) .

**المبادئ الواجب مراعاتها لدى الأخذ بمبدأ الضرورة** — يمكن تلخيص أهمها فيما يلي :

١ — من تلك المبادئ : « الضرورة تقدر بقدرها » :

ويقصد بهذا المبدأ أن كل ما أبيح للضرورة من فعل أو ترك فانما يباح بالقدر الذي يدفع الضرر والأذى ، ويقصد بالإباحة : رفع المؤاخذة لا الضمان ، أي أنه وإن كان لا يمد آتما من ارتكب فعلا محرما ، إلا أن عليه دفع تعويض مالي للمعتدى على ماله تحت تأثير الضرورة (١١٢) ، وهذا في الواقع ما ينطوي عليه مبدأ آخر ، هو الذي سنبيته فيما يلي :

٢ — ذلك المبدأ الآخر والثاني هو القائل : « الاضطراب لا يبطل حقيق الغير » :

هذا المبدأ والمبدأ السابق يقيدان في الواقع القاعدة الشهيرة : « الضرورات تبيح المحظورات » .

ويقصد بهذا المبدأ الثاني أن الاضطراب وإن كان سببا من أسباب إباحة الفعل كما في حالة أكل الميتة وتناول الدم والحمر ونحوها ، أو سببا من أسباب الإعفاء من المسؤولية الجنائية ، فإنه لا يسقط حق إنسان آخر في طلب التعويض المالي ، وإن كان يسقط حق الله ويرفع الأثم والمؤاخذة عن المضطر ،

---

(١١١) رواه مسلم في صحيحه — لزيادة التفصيل راجع نظرية الضرورة الشرعية ص ٥٦٢

(١١٢) تفسير الطبري : ج ٣ ص ٣٢١ وما بعدها ، وتفسير القرطبي : ج ٢ ص ٢٣١ وما بعدها ، وتفسير ابن كثير ج ٢ ص ٥٨٩ وما بعدها — راجع في ذلك رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٢٤٠ وما بعدها .

اذ لا ضرورة لابطال حقوق الناس « والضرر لا يزال بالضرر » كما يقولون ، فمن اضطر بسبب الجوع الشديد الى طعام الغير ، فله أن يأخذه جبرا عنه ، ولكنه يضمن قيمته بعد زوال وصف الإضرار (١١٣) .

عدم امكان وضع قوانين مطردة أو ضوابط محددة — مما تجدر الإشارة اليه أن القواعد المتعلقة بمبدأ الضرورة بمعناها العام ( الذى يشمل الحاجة ، أو مبدأ نفى الحرج ) لا يجب اعتبارها بمثابة قوانين مطردة لا استثناء منها ، وانما هى قواعد تنطبق فحسب على غالبية أحكام المسائل الجزئية ، أى أن لكل قاعدة استثناءات تخرج عن نطاق تطبيقها .

وكذلك فانه ليس من المستطاع وضع ضوابط محددة تحديدا دقيقا للحاجة أو للضرورة فما كان حاجة بالأمس قد يصبح ضرورة فى الحاضر أو فى المستقبل (١١٤) .

**الشروط الواجب مراعاتها لدى الأخذ بالمصلحة بمعناها العام ( أى بمراعاتها الثلاثة ) .**

**تمهيد :**

نلاحظ ( أولا ) أن غالبية هذه الشروط موضع خلاف لدى الفقهاء وعلماء الأصول ، ومن ناحية أخرى فإن الآراء بصدد بعضها نجدتها تختلف باختلاف مراتب المصلحة ( أى باختلاف ما اذا كانت مصلحة ضرورية أو حاجية أو تحسينية ) ، لذلك لم تكن هذه الشروط جديرة الا بكلمة وجيزة ، على أننا نرى الأوفق أن تقدم هذه الشروط فى صورة أسئلة وتقدم آراء العلماء عنها فى صورة اجابات عليها .

ويلاحظ ( ثانيا ) أن هذه الأسئلة أثرت بصدد المصالح المرسلة (١١٥) .

---

(١١٣) رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ .

(١١٤) رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٢٧٠ ، ٢٧١ .

(١١٥) تعرف « المصلحة المرسلة » لدى علماء الأصول بأنها المصلحة التى لم يشرع الشارع حكما لتحقيها ، ولم يدل دليل شرعى على اعتبارها أو نائها — راجع اصول الفقه للاستاذ الشيخ خلاف طبعه سنة ١٩٥٢ — المرجع السابق — ص ٩٢ .

**فأولا :** هل يشترط أن تكون المصلحة كلية ( أى عامة ) ؟ :

يرى البعض أن تكون كلية فلا تكون مصلحة فرد أو مصلحة أقلية<sup>١</sup> ، وينسب عادة الى الامام الغزالي أنه فى مقدمة من يشترطون فى المصلحة أن تكون « كلية » ، ويذكرون لذلك مثلا : جماعة فى سفينة لو طرحوا واحدا منهم لنجوا ، والا غرقوا جميعا ، فهذه لا تعد مصلحة « يعتبرها الشارع » ( أى يبيح الأخذ بها ويعتبرها مشروعة ) ، لأنها مصلحة عدد قليل وليست مصلحة كلية ( عامة ) (١١٦) .

وذلك بخلاف الحال فى مثال « الترس » الشهير الذى يذكره الامام الغزالي ، فالمصلحة فيه كلية ، ولذلك وجب الأخذ بها (١١٧) .

**والصحيح** انه لا يشترط فى المصلحة أن تكون كلية ، والغزالي لا يشترط فى كل مصلحة أن تكون كلية ، وإنما اشترط هذا الشرط فى مقام الترس ، « لأن الشارع يحتاط فى باب الدماء أكثر من غيره » فحالة الضرورة ( أو « الاكراه الملجئ » أو التام » على حد تعبير بعض رجال الفقه ) « لا تبيح الجرائم التى تضر بالأفراد كالقتل والجرح ( أى التى تنطوى على اعتداء على النفوس ) (١١٨) ، اللهم الا اذا كانت المصلحة الضرورية ذات صيغة كلية (أى مصلحة عامة ) ارتفعت الى مرتبة الضرورة كما هو الشأن فى مثال الترس .

(١١٦) المستصفى للغزالي ج ١ ص ١٤١ - وأصول الفقه للاستاذ الشيخ خلاف ص ٩٤ .

• ٩٥

(١١٧) اما مثال « الترس » فهو مثل الكفار اذا ترمسوا بجماعة من أسرى المسلمين ( أى استروا بهم واحتوا وراهم ) فى حالة الحرب ، فلو كفنا عن الكفار للمحافظة على حياة الترس ( أى حياة المسلمين الأسرى الذين احتس بهم الكفار ) لادى ذلك الى مقاتلة الكفار للمسلمين ولغلبوا المسلمين وقتلهم ثم قتلوا الترس ( - ولو دميما الترس لقتلنا مسلمين أسرى إربياء . ولكننا نهىء بذلك الفرصة للمسلمين للتغلب على الكفار ، ولذلك فإن المصلحة تمنحى القتال ولو أدى الأمر الى قتل الترس ، لأن مقصود الشارع انقاص عدد القتل بقدر المستطاع أو الحيولة دون القتل اذا كان ذلك مستطاعا ، وفى مقاتلة الكفار تحقيق لهذا الهدف ( ومن البين أن المصلحة هنا ارتفعت الى مرتبة الضرورة ، كما أنها مصلحة كلية ) - المستصفى للغزالي ج ١ ص ١٤١ .

(١١٨) رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٩١ ، و ص ٦٦ - ٦٩ .

والواقع أن الامام الغزالي يأخذ بالمصلحة الخاصة ( التي تتوافر فيها شروطها ) اللهم الا اذا عارضتها مصلحة أخرى أقوى منها ، أي أنه يطبق عليها قواعد الترجيح بين المصالح ( التي سبقت الإشارة إليها ) (١١٩) .

#### ثانياً - هل يشترط أن تكون المصلحة قطعية ( يقينية ) ؟ :

يرى البعض أنه يشترط في المصلحة أن تكون حقيقية أو يقينية ( « قطعية » على حد تعبير علماء الأصول ) أي ألا تكون وهمية أو ظنية ، بعبارة أخرى أن يكون من الأمور اليقينية أن التشريع في المسألة التي نحن بصددتها يجلب نفعاً أو يجنب ضرراً ( وزيادة في الوضوح والايضاح فاننا نضيف الى ما تقدم : أو يدفع حرجاً ) (١٢٠) .

وينسبون الى الامام الغزالي - كما هو الشأن في الشرط السابق - أنه في مقدمة أصحاب الرأي الذي يشترط في المصلحة هذا الشرط .

**والصحيح -** فيما يرى البعض - أن الامام الغزالي لا يشترط في كل مصلحة أن تكون قطعية ، وانما وجدناه قد اشترط هذا الشرط في مثال الترس للسبب الذي سبق له ذكره بصدد « فالمصلحة الجزئية المهذرة » ( في مثال قتل الترس ) مصلحة تتعلق بالدماء ، والدماء يحطأ فيها ما لا يحطأ في غيرها (١٢١) ، ولقد فسر الغزالي المقصود من « القطع » بأنه الظن الغالب أو القريب من القطع ، وليس القطع بالمعنى المتبادر منه ، ومما يؤكد ذلك أن الغزالي أخذ ببعض المصالح الظنية (١٢٢) .

فالمصلحة - حتى تلك التي بلغت مرتبة الضرورة - لا يشترط فيها أن تكون قطعية ، وانما يكفي أن يكون هنالك مجرد « خوف الهلاك أو التلف على

---

(١١٩) رسالة نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي ص ٤٥٣ - ٤٥٥ ، ص ٤٥٦ حيث

يستند في الهامش الى ما ورد في المستصفى ج ١ ص ٣٠٦ .

(١٢٠) ويذكرون مثالا لذلك : اذا ترس الكفار في كلمة يسلم بربى من الاسرى ، فالمصلحة

هنا ظنية ، لانه ليس من الضروري - كما يقولون - فتح القلعة .

راجع المستصفى للامام الغزالي ج ١ ص ١٤٩ .

(١٢١) رسالة نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي ص ٤٥٧ الهامش رقم ٢ وهاشمي صفحة

٤٥٨ .

(١٢٢) لزيادة التفصيل راجع نظرية المصلحة ص ٤٥٧ - ٤٥٩ .



النفس أو المال ، وذلك بغلبة الفطن حسب التجارب ٠٠٠ فإذا لم يخف الإنسان على شيء مما ذكر ( يقصد المحافظة على إحدى الضرورات الخمس المعروفة وهي الدين والنفس والمال والنسل والعقل ) لم ييج له مخالفة الحكم الأصلي العام من تحريم أو إيجاب » (١٢٣) .

### ثالثا - الاتفاق مع مقاصد الشرع :

تلك هي المقاصد الخمس التي سبق بيانها - وذلك جو في الواقع الشرط الأساسي في المصلحة ، وليس في ذلك موضع للخلاف ، فالمصلحة التي ترعاها الشريعة الغراء ليست تلك التي تستتر وراءها الشهوات والأهواء - على أن الشارع لم يشرع للجزئيات المتغيرة المتجددة المتصلة بالمصالح ، وإذا كان لا يشترط في المصلحة - لحالة معينة - أن تكون ثابتة بنص مفين في الشرع ، فإنها يجب أن تكون بالأقل - على حد تعيين بعض علماء الشريعة - « من جنس ما يثبت بالنص أو تكون مشابهة أو مقاربة لما يثبت بالنص » ، أو على حد تعبير الإمام الشاطبي : أن يكون التصرف « ملائما لتصرفات الشرع » (١٢٤) .

### هل الأصل في الأفعال ( أو التصرفات ) الإباحة ؟ :

ومما يتصل بما قدمناه أن نذكر أن العلماء بحثوا في الأفعال أو التصرفات التي لم يرد في الشرع نص بشأنها هل تعد مباحة أم محظورة ؟

( أ ) في المعاملات والعادات - الرأي الراجح لدى العلماء - في ميدان المعاملات والعادات - أن الأصل في الأشياء الإباحة ، بمعنى أن التحريم أو المنع لا يكون الا بناء على نص ( وهذا هو الرأي الذي أخذ به جمهور الحنفية والشافعية والظاهرية وجماعة من الحنابلة ) .

وأهم الأدلة التي يستند إليها هذا الرأي تتلخص فيما يلي :

(١٢٣) رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٦٦ ، ص ٣٠٩ .

(١٢٤) راجع أصول الفقه للاستاذ الشيخ خلاف ص ٩٣ - موسوعة الفقه الاسلامي للاستاذ الشيخ أبو زهرة الجزء الأول ص ٤٦ - ورسالة نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي ص ٥٤ ، ٥٥ .

يستندون الى الآية : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم » ( الأنعام : ١١٩ ) ،  
فلاآية تدل على أن الأصل الاباحه ، والتحرير استثناء - وقول الرسول جوابا على  
من سألته عن بعض المأكولات : « الحلال ما أحله الله فى كتابه ، والحرام ما حرمه  
الله فى كتابه ، وما سكنت عنه فهو مما عفا عنه » (١٢٥) - على أننا نؤثر الأخذ  
بالرأى الذى ذهب اليه بعض الشافعية حيث يقولون : الأصل فى الأشياء  
النافعة هو الاباحه ، وفى الأشياء الضارة هو الحرمة (١٢٦) .

وذلك هو ما ذهب اليه كذلك علماء الشيعة الذين اعتمدوا فى أصل  
الاباحه والحظر على مقدار ما يراه العقل من مصلحة وما يراه من مضرة ، فما  
يراه مصلحة فانه مباح وقد يرتفع الى مرتبة المطلوب ، وما يرى العقل فيه  
مضرة ينزل الى مرتبة المنوع « ولا يمكن أن يقر العقل الاسلامى - فيما  
يرون - مصلحة ليست من جنس ما أمر به أو تكون داخله فى نهي  
الشارع (١٢٧) . وذلك أيضا ما ذهب اليه الامام ابن تيميه (١٢٨) .

(ب) فى العبادات - نظرا لصيغتها الدينية البحتة فان القاعدة المقررة  
لدى العلماء : « لا تشرع عبادة الا بشرع الله ، ولا تحرم عبادة الا بتحريم  
الله » ، أى أنه يشترط النص (١٢٩) .

(١٢٥) أخرجه الترمذى وابن ماجه ( نيل الاوطار ج ٨ ص ١٠٦ ) وكان ذلك نقلا عن رسالة  
نظرية الضرورة الشرعية ص ٣٠ .

(١٢٦) رسالة نظرية الضرورة ص ٢٧ - ٣٤ .

(١٢٧) « الامام الصادق - حياته وعصره - آراؤه وفقهه » للاستاذ الشيخ أبو زهرة  
ص ٤٨٧ ، ٤٨٨ وهو يشير - كمرجع له - الى « الفصول اللؤلؤية » مخطوط بدار الكتب بالقاهرة  
( ورقة ٢١ ) .

(١٢٨) مجلة المنار للسيد محمد رشيد رضا المجلد ٩ ص ٧٦٩ بالهامش حيث ورد أن ما  
ذكره الامام ابن تيميه قوله : « اذا أشكل على الناظر حكم شيء هل هو على الاباحه أو التحريم ،  
فليُنظر الى مفسدته وثمرته وغايته فان كان مشتملا على مفسدة راجعة ظاهرة فانه يستحيل على  
الشارع الأمر به أو اباحته بل يقطع أن الشارع يحرمه ، لا سيما اذا كان مخفيا الى ما يهفئه  
الله ورسوله » .

(١٢٩) رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٣٢ .

رابعاً - هل يجوز مخالفة النص استناداً الى المصلحة ؟ :

تمهيد :

من بواعث العجب والأسف مما أن نلاحظ أن هذه المسألة الهامة - بل البالغة الأهمية - لم تنل من العلماء والباحثين ما هي جديرة به من العناية والاهتمام ، فلم نستطع أن نجد مؤلفاً - ( اللهم الا الكتاب القيم « مالك » للاستاذ الشيخ أبي زهرة ) - جعل لهذه المسألة مبحثاً خاصاً أو حتى نبذة خاصة ، وذلك حتى في الرسائل الممتازة من رسائل الدكتوراه التي وضعت عن مبدأ أو نظرية المصلحة !! وانما وجدنا ما كتب عن هذه المسألة مبعثراً موزعاً اثنتاتا ، جاء عرضاً وسط الكلام عن مسألة أخرى ، وأحياناً نجده جاء كذيل قصير لموضوع ذي جسم واسم ضخم ورأس كبير : هو « المصلحة » .

أما وقد انتهينا من هذه الكلمة التمهيدية التي رأيناها ضرورة فأنسأ لننتقل الى الإجابة عن ذلك السؤال الذي تساءلناه في بداية كلامنا عن هذه المسألة .

**فأولاً - المصلحة الحاجية والمصلحة الضرورية ومخالفة النص :**

يجدر بنا أولاً أن نذكر أننا جمعنا بين هاتين المصلحتين ، أو بمعباء أخرى بين هذين المبدأين : مبدأ نفى المخرج ، ومبدأ الضرورة ، لأننا وجدنا غير قليل من العلماء الأعلام يجمع بينهما يحق في هذا المقام ، وذلك لاشتراكهما في الحكم(١٣٠) .

ففيما يتعلق بمبدأ نفى المخرج ( أي حالة الحاجة ، أو المصلحة الحاجية ) نجد الاستاذ الكبير الشيخ المراغي - بصدد ما تنص عليه الآيتان : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ( البقرة : ١٨٥ ) والآية « وما جعل عليكم في

---

(١٣٠) رسالة نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي ص ٣٢ حيث يذكر أن بعض العلماء « يحكم بمجرد المصالح الحاجية ويضعها مع المصالح الضرورية في مرتبة واحدة ولا يشترط في كل منهما الأصل المحين ما دامت شروط العمل بالمصلحة قد توافرت عنده ٠٠ الخ ٢ »  
وراجع رسالة نظرية الضرورة الشرعية حيث يشير المؤلف الى المادة ٣٢ من مجلة الاحكام المدنية في تركيا ويقول ( ص ٢٥٦ ) : « مما نقلته المجلة عن « الاشباه والنظائر » للسيوطي ( ص ٦٢ ) : « الحاجة تنزل منزلة الضرورة » .

الدين من حرج ، يقول تعليقا عليهما : « أن هذين النصين ( أو هاتين الآيتين ) يجب أن تبقى سيطرتهما تامة على جميع التشريع الاسلامي ، فاذا وجدنا أن العمل بالنصوص الخاصة بمسألة من المسائل من شأنه أن يؤدي الى الوقوع في الحرج كان واجبا ألا تطبق النصوص الخاصة على تلك المسألة ، انما يطبق ذلك النص العام الموجب لنفي الحرج » (١٣١) .

وفيما يتعلق ببدا الضرورة فالأمر بين ما يعوزه الا القليل من البيان ، فمن القواعد المتفق عليها لدى العلماء قاعدة : « الضرورات تبيح المحظورات » ، وهي تستند الى الآيات والأحاديث التي سبقت الإشارة اليها والتي تبرر مشروعية مبدأ الضرورة .

وأهم تلك الآيات الآية : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه » ( الأنعام : ١١٩ ) . والاستثناء من التحريم اباحة كما ذكر الكاساني في البدائع (١٣٢) .

فالفعل المحرم — فيما يرى العلماء — يصبح مباحا لدى الضرورة والحاجة (١٣٣) بل اننا لنجد الامام الشاطبي يرى أن « يترك النص الخاص ويؤخذ بالعرف ، لأن العرف دليل الضرورة أو الحاجة » (١٣٤) .

١٣١) الاجتهاد في الاسلام للاستاذ الأكبر الشيخ مصطفى المراغي ص ٥١ .

١٣٢) رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ .

١٣٣) رسالة نظرية الضرورة ص ٢٠٨ حيث يتكلم عن أقسام الرخصة الى أربع أنواع . « الأول اباحة الفعل المحرم عند الضرورة والحاجة : ومثاله التلفظ بالكفر عند الاكراه بالقتل أو بقطع بعض الأعضاء مع اطمئنان القلب بالايمان ، بدليل قوله تعالى : « من كفر بالله من بعد ايمانه الا من أكره وقلبه مضطرب بالايمان » ، ومثل الافطار في رمضان واتلاف مال الغير بالاكراه ، وحل الاكل من الميتة عند الجوع الشديد واباحة شرب الخمر عند الظما الشديد » .

١٣٤) ( المواقف للشاطبي ج ٢ ص ٢٨٦ وما بعدها — ورسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ١٦٨ ، ١٦٩ حيث ورد ما نصه : « كثير من الاعراف يثبت على أساس من المشقة تستوجب التيسير في الحكم الشرعي ، وعندئذ يكون العرف حرجا عظيما على الناس » .

ويقول ابن عابدين : « كثير من المسائل الفقهية ما يبينه المجتهد على ما كان في عرف زمانه ، بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولا ، ولهذا قالوا — أي العلماء — في شروط المجتهد : انه لا بد فيه من معرفة عادات الناس فكثير من الاحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقي على ما كان عليه أولا لزم عنه المشقة والضرر للناس ولخالف قواعد الشريعة المبينة على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد .. الخ » .

### امثلة في التاريخ الاسلامي : على مخالفة النص لدى الضرورة او الحاجة :

أولا : نذكر ما هو معروف عن عمر من أنه « أسقط حصد السرقة عام المجاعة لصوم الابتلاء والحاجة » .

ثانيا : كان الصحابة - في عهد الخلفاء الرشدين يقضون بتضمين الصناع ما يكون في أيديهم من أمتعة الناس ، فلو لم يحكم بتضمينهم ( أى بمسئوليتهم عن تعويض التلف ) لأدى ذلك الى ضياع الأموال ، وكثرة الخيانة ، وادعاء الهلاك الطبيعي ، فكانت الضرورة قاضية بالتضمين (١٣٥) .

ثالثا : ما يذكر عن الرسول - حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه وعمله على أحداث فتنة بين المسلمين - انه قال : « أخاف أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه » فهنا نجد - كما يقولون - أن وجب القتل ( فيما يرى علماء الشريعة ) موجود ، وهو الكفر بعد الايمان والسعي في افساد المسلمين كافة بما كان يبثه المنافقون من الدسائس بين المسلمين ( أى أحداث فتنة بينهم ) ، فكان قتلهم (فيما يرى علماء المسلمين) أمرا مشروعا ، ولكنه كان سيعد ذريعة الى اتهام الرسول بتلك التهمة التي كان من شأنها أن تسيء الى الاسلام وهو في بداية نشأته لم تتوطد بعد دعائم بنيانه .

ويذكر علماء الشريعة عادة ذلك الحديث كمثال للقاعدة المعروفة بقاعدة « سد الذرائع » (١٣٦) ( التي سيأتى الكلام عنها فيما بعد - على أننا نرى فيه كذلك مثالا لما تقضى به الضرورة من أحكام : ضرورة الحرص على سعة الحكم الاسلامي وإعلاء ما يجب أن يكون له في النفوس من مقام ، والقضاء على ما قد يساورها من وساوس ، وما قد يحاك حوله من دسائس .

### امثلة عن صحة مخالفة النص لدى الضرورة او الحاجة - في الفقه الاسلامي :

نجد علماء الفقه الاسلامي قد ذكروا في هذا المقام العديد من الأمثلة ، وقد سبق أن أشرنا الى بعضها . حسبنا هنا أن نذكر منها ارتكاب ما يلي من

---

(١٣٥) رسائل ابن عابدين ج ٢ ص ١٢٥ - داجع في ذلك رسالة نظرية الغزوة الشرعية ص ١٦٨ - ١٧٠ .

ورسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

(١٣٦) رسالة نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي ص ٢٢٠ .

تلك المخالفات ( التى منها ما يعد فى عداد الجرائم أو الآثام ) :

• تعاطى الخمر ، فلا يجب على المكروه على شربها ، ولا تنفذ تصرفات السكران المكروه .

• المكروه على الكفر لا يحكم عليه بالردة .

• أجازة بعض الفقهاء دفع فوائد ربوية عن قروض تمس اليها حاجة الدولة (١٣٧) .

• جواز ترك الشخص الأفضل الذى تتوافر فيه شروط الخلافة وعدم مبايعته ، ومبايعة «المفضول» الذى لا تتوافر فيه تلك الشروط ( ومنها شروط جاء نص عليها كشرط النسب القرشى ، لقول الرسول : «الأئمة من قريش» ) . يجوز ذلك فى حالة الضرورة منعا من الفتنة ، أو تعاشيا من التعرض لعنوان عدو على البلاد ، وذلك اذا حالت ظروف معينة من تولية الشخص الأفضل الذى تتوافر فيه شرائط التولية .

• « اذا عم الحرام فى الأرض أو فى ناحية منها وتعرض الانتقال عنها ، أو اختلط المال الحرام بالحلال وتعذر تمييزه ، وانسدت طرق المكاسب الطيبة ، جاز الانتفاع بهذا المال ، لا بقدر الضرورة فحسب ، بل بمقدار الحاجة أيضا فى القوت والملبس والسكن ، اذ لو اقتصر على الضرورة لتمطلت الأعمال ، وأدى ذلك الى الهلاك » (١٣٨) .

**وثانيا - المصلحة ( فى غير حالة الضرورة ، والخرج أو الحاجة ) ومخالفته النص :**

نجد فى هذا المقام بين الأئمة والعلماء آراء واتجاهات عدة نلخصها فيما يلى :

---

(١٣٧) رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ٨٦ ، ٨٧ ، ٦٩ .  
(١٣٨) راجع فى هذين المآلين : المستصفى للفضال ج ١ ص ١٤٠ - ١٤٢ ، والاعتصام للشاطبى ج ٣ ص ١١٩ - ١٢٧ ، وتفسير القرطبى ج ٢ ص ٢٢٣ - كان ذلك نقلا عن رسالة نظرية الضرورة الشرعية ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

١ - لدى الصحابة والتابعين (١٣٩) - مما يلاحظ عنهم أنهم إذا كانوا إزاء أحكام جاءت بها النصوص مطلقة أو عامة ، وتبينوا أن العمل بهذا الإطلاق أو العموم لا يتحقق معه المصلحة ، فأننا نراهم يعملون بما تقضي به المصلحة « وإن أدت الى تقييد النص أو تخصيصه أو ترك لظاهره » ، أى أننا نجد « أن من الأحكام ما يدور مع المصالح ويتبدل بتبدلها » (١٤٠) .

أمثلة : ولنذكر لذلك أمثلة لبعض ما حدث فى ذلك العهد من الأحداث :

✽ أباح رسول الله للنساء الخروج الى المساجد للصلاة ، ثم حدث بعد ذلك أن تغيرت حالة النساء عما كن عليه فى عصر الرسول ، فرات السيدة عائشة منع النساء من الخروج الى المساجد ، اذ يؤثر عنها قولها : « لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منعت نساء بنى اسرائيل » ، وكان ذلك أيضا ما رآه ابن عبد الله بن عمر (١٤١) .

✽ لم يرد فى القرآن ولا فى السنة ما يمنع شهادة الولد لوالده ولا الزوج لزوجته ولا القريب لقريبه ، فنحن اذا رجعنا لأدلة قبول الشهادة وجدناها غير مقيدة بهذا الشرط فالقرآن شرط العدالة ، ولقد كان بالنسب صلاح فى صدر الاسلام فلم يكن الرجل يبيع دينه يدنيه فيشهد بغير الحق ، ولا يشهد الوالد بغيره شفقة على ولده . ومن أجل ذلك قبل الصحابة شهادة هؤلاء لأولئك .

فلما تغيرت النفوس وضعف الايمان ، وأحاطت الشبهات حول تلك الشهادات لم يقبل القضاة شهادتهم ، دفعا للفساد وعملا بالمصلحة ، وخصصوا بها نصوص الشهادة (١٤٢) .

(١٣٩) يجدر بنا أولا أن نذكر أن الصحابة أتوا أفلا كثيرا لطلق المصلحة ، لا استنادا الى نص معين ( مثل كتابة المصاحف ، وولاية العهد من أبى بكر لعمر ، وكذلك كان شأن الأنبة ، على أن الامام مالك هو الذى أكثر من الأخذ بالمصالح - راجع أصول الفقه للإسناد الشيخ أبى زهرة ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ .

(١٤٠) ، (١٤١) رسالة تعليل الأحكام ص ٣٨ ، ٤٩ ، ٧٤ .  
(١٤٢) ، (١٤٣) رسالة تعليل الأحكام ص ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٨ ، ٧٩ .

\* سئل الرسول أن يفرض تسعيرا لأثمان بعض الحاجيات فرفض ( ويؤثر عن الرسول قوله : « بل الله يرفع ويخفض واني لأرجو أن ألقى الله عز وجل وليست لأحد عندي مظلمه » ) . ولكن لما تغيرت الأحوال في عهد التابعين وجدنا طائفة من فقهاءهم ( كسعيد بن المسيب ) يفتون بجواز التسعير ، نزولا على ما تقضى به المصلحة (١٤٣) .

٢ - لدى الإمام مالك - كان الإمام مالك أكثر الأئمة أخذا بالمصلحة ، ولقد كان يرى أن المصلحة لا يصح أن تخالف نصا « السند فيه قطعي ، والدلالة قطعية » (١٤٤) .

أما إذا كان الحكم في المسألة ثابتا بنص ظني في سنده ( كما هو شأن سنة الآحاد ) أو في دلالته ، في حين أن المصلحة ثابتة بثبوتنا يقينا وكانت « من جنس المصالح التي أقرتها الشريعة » فإن المصلحة يصح أن تخالف النص - إذا كان عاما - بصدد تلك المسألة المعينة ، أي على حشد التعبير الشرعي « ان المصلحة تخصص النص إذا كان عاما غير قطعي » . وبذلك فإن المصلحة ذات الصبغة اليقينية - لدى الإمام مالك - « تخصص عام القرآن » إذا لم يكن قطعي الدلالة ، كما أنها تبين عدم الأخذ بخبر الآحاد إذا تعارضت معه ، « لأنه يكون بين أيدينا دليلان أحدهما ظني ، والآخر قطعي ، ومن المقررات الفقهية أنه إذا تعارض ظني مع قطعي خصص الظني القطعي ، أو رد ( أي لم يأخذ به )

---

(١٤٤) أصول الفقه للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ .

وتفسيرا لذلك الاصطلاح المألوف لدى علماء الشريعة نقول انه يذكر مثلا عن السنة انها اذا كانت « متواترة » فهي « قطعية السند » ، أي أننا اذا نظرنا اليها من ناحية درجة ثبوتها ، أو يعاودة أخرى من حيث النظر الى سلسلة الرواة الذين نقلوها اليها عن الرسول فهي تعد ذات صبغة يقينية ، أي أن تسبنتها الى الرسول هي أمر لا موضع للريب فيه ، بخلاف سنة الآحاد فهم ذات صبغة ظنية - أما المراد بأن « الدلالة قطعية » فهو أن المنزى ذو صبغة يقينية .



ان كان غير قابل للتخصيص» (١٤٥) . ويلاحظ أن النص القابل للتخصيص هو النص العام أى الذى يضع قاعدة عامة أو مبدأ عاما .

٣ - لدى علماء الفقه الإسلامى فى العصر الحديث - يرى بعض علماء الشريعة (١٤٦) فى هذا العصر أنه لا يعد من المخالفة لنصوص الشرع إذا عملنا بروحها أى طبقا لحكمتها - ولم نقف عند حرفيتها ، إذا قصت المصلحة بذلك طالما لم يكن فى عملنا مخالفة لأصل من أصول الإسلام (١٤٧) .

« فليس من المخالفة لنصوص الشريعة - كما يقول أحد كبار علماء الشريعة - ما فعله عثمان بضالة الأبل إذ أمر بمعرفتها وتعريفها ، فإن أدركها صاحبها أخذها ، وإن لم يدركها بيعت وحفظ ثمنها ، فهو لم يسر على ما كان عليه العمل من قبل ، إذ كانت الأبل الضالة تترك مرسله لا يمسها أحد ، حتى يعثر عليها صاحبها ، ولم يقف عند حرفية ما ورد فى الصحيحين . . . الخ » وهو يشير الى ذلك الحديث الذى أجاب فيه الرسول على من سأله ماذا يفعل بالغنم أو بالأبل إذا وجدها ضالة ، فأجاب الرسول عن ضالة الأبل بقوله : « ما لك وما لها ؟ مضها سقاؤها وحداؤها ، ترد الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربها » (١٤٨) .

(١٤٥) أصول الفقه للأستاذ الشيخ أبى زهرة ص ٢٨٧ . على أننا نلاحظ أن الصالح الجليل فى ( مؤلفه « مالك » طبعة ١٩٥٢ . م ص ٢٩٧ ) قد ذكر أن الإمام مالك يرى أن المصلحة المرسله تخصص عموم القرآن فى حين أن النص فطرى الدلالة فقد كتب ما نصه : « ذكر ابن العربى فى أحكام القرآن فى تفسير قوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن » حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة » أن مالكا رضى الله عنه قال فى المرأة : « إذا كانت شريفة القدر لا يلزمها اوضاع ولدانها أن قبل ندى غيرها لمصلحة المحافظة على جمالها جريا على عادة العرب فى ذلك . وخصص بذلك عموم القرآن » .

ويلاحظ أن مالكا يشترط فى المصلحة المرسله ( ص ٤٢٩ من المرجع المذكور ) « أن يكون فى الخط بها دفع حرج » .

(١٤٦) الأستاذ الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج فى كتابه « السياسة الشرعية والفقه الإسلامى » المرجع السابق ص ١٦ - ١٨ .

(١٤٧) وقد سبق لنا أن أشرنا الى مثل ذلك المنهج فى التفسير يصدد البحث الشخصى بالتفسير .

(١٤٨) فى قاموس المصباح : يقال فى الناقلة الضالة : معها حداؤها وسقاؤها ، فالحداء الخف ، لأنها تمتص به من صفار السباع . والسقاء صبرها عن الماء .

ويقول الاستاذ الاكبر الشيخ تاج تعليقا على ما تقدم ( ما نقلناه عنه ) :  
 « لم يقف عثمان عند حرفة هذا النص ، بل خالفه ظاهرا ، لانه رأى أن الحال  
 قد تبدل ، وأن الحديث ورد في عهد ما كان يخشى فيه على ضالة الابل أن  
 تضيع وتمتد اليها الأيدي ، فلما رأى هذه الأيدي قد امتدت اليها أمر بجمعها  
 وبيعها ، ليحفظ ثمنها لأصحابها ، أو ينتفع به في المصالح العامة أن لم يظهر  
 لها صاحب . فعثمان رضى الله عنه إذا كان قد خالف في الظاهر هذا الحديث  
 فهو في الواقع وباطن الأمر عامل به ومتمسك بروحه » . ثم يقول : « . ولم  
 تعد الحالة الثانية من جنس الأولى التي ورد فيها الحديث » ( ١٤٩ ) .

**حالة التشريع الوقتي أو الزمني** - ونجد الاستاذ الاكبر الشيخ تاج  
 يضيف الى ما تقدم مثالا لحالة من الحالات التي لا تعد فيها السنة تشريعا عاما  
 ( ملزما للمسلمين في جميع الأمكنة والأزمنة ) بل تعد فيه تشريعا « وقتيا أو  
 زمنيا » ، ذلك هو شأن الحديث الخاص بأسلاب قتلى الحرب ، وشأن نظام  
 توزيع غنائم الحروب . فيقول في ذلك ما نصه :

« وكذلك لا تكون مخالفين لأدلة الشريعة إذا قلنا - في أسلاب قتلى  
 الحرب من الأعداء : أن من قتل قتيلا وجب أن يحمل سلبه الى بيت مال  
 المسلمين ليصرفه الامام فيما يرى من المصلحة العامة . لا تكون بهذا مخالفين  
 لقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « من قتل قتيلا له عيلة بينه فله سلبه » ،  
 ثم يضيف الشيخ تاج الى ما تقدم : « أن هذا لا يفهم على أنه شرع عام يجب  
 العمل به في كل حال ، بل الشأن فيه أنه من الأحكام السياسية التي تختلف  
 باختلاف المصالح في كل عصر » ( ١٥٠ ) .

---

( ١٤٩ ) ، ( ١٥٠ ) ، السياسة الشرعية والفقه الاسلامي ( المرجع السابق ) ص ١٧ - ٢٠ .  
 ويذكر العالم الجليل من المراجع التي يستند اليها : ابن القيم ( « أعلام الحوقل » ج ١  
 ص ٣٣٧ ) وكتاب « بدائع الصنائع » للكاساني ج ٧ ص ١١٥ وفيه « أن منع السلب للقاتل  
 هو من قبيل التنفيل التي يقصد به التعريض على القتال ، وإن للامام أن يفعل ولا يفعله .  
 فهو ليس من قبيل الشرع العام الثابت الذي لا يجوز مخالفته ، وأن حديث « من قتل قتيلا فله  
 سلبه » لا حجة فيه على أن ذلك شرع عام وحكم واجب ( لأنه يحتمل أن يكسرون ذلك القول  
 شرعا ، ويحتمل ألا يكون . . . فلا يكون حجة مع الاحتمال ، نظيره قوله عليه الصلاة والسلام :  
 « من أحيأ أرضا ميتة فهي له » ) أنه لم يحصل أبو حنيفة حجة لذلك الأرض الحية بنسب اذن  
 الامام لحل هذا الاحتمال » .

ويضيف العالم الجليل الى ذلك المرجع . كتاب « نيل الاوطار » للشوكاني ج ٨ ص ٩٢  
 ( الطبعة المنيرة ) وفيه أن ذلك منسب الحنفية والمالكية وكثير من العلماء .

ثم يضيف العالم الجليل الى ما تقدم : « وليس مما يتفق في طبيعة النظام وما تتطلبه حاجات الأمة في العصر الحاضر أن توزع غنائم الحروب على جماعة المحاربين كما كانت تقسم عليهم في صدر الاسلام ، بعد أن أصبح للجيش نظام خاص وقانون يسرى على جميع وحداتها وبعد أن صارت نفقات الجنود ومعداتهم مكفولة في مال الأمة ، يستوى في ذلك الفنى منهم والفقير ، لكن الجندي في الصدر الأول من الاسلام كان — في أغلب الأمر — ينتدب بنفسه للجندي ، ثم يخرج لها بسلاحه وفرسه ، وينفق فيها على نفسه ، وهو ما كانت تسمح به حالة أمة ناشئة ، وما كان يلزم من لم يخرج للجهاد بشيء من هذه النفقات ، فكان من العدل أن يكون لكل من المجاهدين نصيب فيما يحرزون من غنائم ، ولهذا كانت تختلف هذه الانصبة ، فليس من يخرج للحرب راجلا كمن يخرج اليها بفرسه ، ينفق عليها وعلى نفسه ، ولذلك للراجل سهم وللفراس سهمان أو ثلاثة أسهم » (١٥١) .

(١٥١) السياسة الشرعية للاستاذ الأكبر الشيخ تاج ( المرجع السابق ) ص ٢٠ ، ٢١ — ويضيف الى ما تقدم قوله : « وجملة القول انه لا يصح في تصرف من التصرفات أو حكم من الأحكام التي تسبب لتحقيق مصلحة عامة أن يقال انه مناقض للشريعة بناء على ما يرى فيه من مخالفة ظاهرة لدليل من الأدلة ، بل يجب تفهم هذه الأدلة وتوفر روحها ، والكشف عن مقاصدها وأسرار التشريع فيها ، والتفرقة بين ما ورد على سبب خاص ( يقصد : ما يوصف بالتشريع الرقوى أو الزمني ) وما هو من التشريع العام الذي لا يختلف ولا يتبدل ، فإن مخالفة النوع الثاني هي العبادة المانعة من دخول أحكام السياسة في محيط شريعة الاسلام » . وفي موضع آخر من المرجع ذاته ( ص ٥٩ ، ٦٠ ) يقول يعلق ما نصه :

« فاللغة ليس هو العلم بأوضاع الالفاظ وعمومها اللغوي أو خصوصها ، ولا معرفة دلالتها الجلييلة الواضحة فإن ذلك شيء لا يقصر عنه عارف بلغة العرب ، وإنما هو فهم المعاني والحكم وأسرار التشريع ، وتوفر الأسباب والعلة . ونسبة بعضها الى بعض يعتبر منها ما يصح بشهادة الأمثال والنظائر ، وما يكون أشبه بقصد الشارع من تنزيهه ، لمعرفة قصد الشارع ومراده هي المقصود الأول من الاستنباط والاجتهاد ، أما الالفاظ ودلالاتها فهي ظاهرة لا تحتاج الى كثرة عمل أو دقة فهم . وإن من مراسيل الحسن البصري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ما أنزل الله آية إلا لها ظهر وبطن » ، فالتقريب هو الظاهر كما فسره الحسن نفسه ( الموافقات للشافعي ج ٣ ص ٢٢٧ — المطبعة السلفية ) ، أما البطن فهو السر وهو لب النصوص وروحها ، هو تلك المعاني التي يدركها أهل العلم والفهم بالاستنباط من دلالات الكلام وتنوعها بالإيحاء والإشارة ... هذا النوع من اللغة « عهد الاستنباط الذي تستخرج به المعاني من بواطن النصوص ، وبه يعرف مراد الشارع من أقواله ، ويوقف على أسرار تشريعه جهده الاستطاعة هو الذي مكن للفقهاء من سلف الأمة الاسلامية أن يجدوا في شريعة الاسلام كل ما يحتاجون اليه في القيا. وفي الحكم والنقض ، وفي كل ما فيه اصلاح الجماعة الانسانية »

ونجد أحد العلماء الإعلام للشريعة الإسلامية في مصر في الثلث الأول من هذا القرن وهو الأستاذ الشيخ أحمد إبراهيم ( أستاذ ورئيس قسم الشريعة الأسبق بكلية الحقوق بجامعة القاهرة ) يقول : « قد تقضى الحكمة والحزم بالأعمال بالنص في أحوال خاصة ترجيحاً لجانب المصلحة العامة التي هي مراد الشارع حتماً » .

أمثلة : ثم يذكر العالم الجليل لذلك بعض أمثلة ( نقلها عن الإمام ابن القيم ) منها : أن الرسول نهى أن تقطع الأيدي في الغزو ، ويقول ابن القيم في ذلك « فهذا حد من حدود الله تعالى وقد نهى عن إقامته في الغزو خشية أن يترتب عليه ما هو شر منه »

٢ - ومنها أن الصحابي الكبير سعد بن أبي وقاص الذي كان أمير الجيش في مؤتة القادسية كان أحد جنوده ( أبو محجن ) لا يستطيع صبراً عن شرب الخمر ، فحبسه سعد وأمر بتقييده ، ولكنه استطاع أن يفلت من القيد ومن الحبس للاشتراك في القتال ، ولما هزم العدو وكان أبو محجن قد أبلى في القتال بلاد بئر سعدا وجيش المسلمين « فخلى سعد سبيله ، وأقسم ألا يقيم عليه الحد من أجل بلائه في القتال ، فتأب أبو محجن بعد ذلك عن شرب الخمر ، فتأخير الحد أو إسقاطه كان لمصلحة راجحة هي خير للمسلمين وله من إقامة الحد عليه » (١٥٢) .

ومن ذلك يفهم أن الذي حدث هنا لم يكن مجرد « تأخير للحد » ، إنما كان « إسقاطاً للحد » - كما يفهم من ذلك أن حداً من الحدود أسقط نزولاً على مقتضيات مصلحة عامة .

٣ - ومنها : « ما حكاه ابن القيم في كتابه الطرق الحكيمة عن علي رضي الله عنه لما جاء إليه برجل اتهم بأنه قتل أنساناً ، وشهدت القرائن القوية بأنه قتله ، وأقر هو على نفسه بذلك ، فلما ذهب به ليقتص منه ظهر القاتل الحقيقي وقدم نفسه للقصاص مقراً على نفسه ، فلم يقتص منه على ، لأنه أحمى نفساً بريئة وودى القاتل من بيت المال » (١٥٣) .

---

« وتبين روايتها ، والنهوض بها من كمال إلى أكل منه ، وهو الذي يجب أن يتأبههم عليه اللقهاء في كل عصر حتى يوفى للشريعة بكل مقاصدها ويحقق لها أغراضها من تصحيح المصالح ودرء المقاصد » .

راجع « الداسة الشرعية » ص ٥٩ ، ٦٠ .

(١٥٢) ، (١٥٣) راجع للأستاذ الكبير الشيخ أحمد إبراهيم بحثه : « مبادئ الفقه الإسلامي » منشور بـ « مجلة القانون والاقتصاد » السنة الأولى ، المجلد الأول ( شعبان ١٣٤٩ هـ )

ويقول الأستاذ محمد مصطفى شلبي ( أستاذ ورئيس قسم الشريعة الأسبق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية ) فى ختام كلمته عن « موقف المصلحة من النص » أنها إذا تعارضت معه فى أبواب المعاملات والعادات التى تتغير مصالحها أخذ بها ، وليس هذا اصدار للنص بمجرد الرأى ( يقصد الاجتهاد ) ، بالمصلحة ( • وأما اذا كانت المصلحة المستفادة من النص لا تتغير فلا يترك بل هو عمل للنصوص الكثيرة الدالة على اعتبارها ( أى على مشروعية الأخذ النص أصلا • وأما غير المعاملات كالعبادات والمقدرات فلا سبيل الى عمل المصلحة فيها ، والأحكام هنا لا تتغير الا اذا ألجأتنا الضرورة الى شيء أخذ به مقدرا بقدرها — ثم يقول : « ويستفاد من هذا أنها ( أى المصلحة ) تخصص النصوص فى النوع الأول ( أى فى المعاملات ) ••• الخ » (١٥٤) •

**ما يتغير وما لا يتغير من الأحكام والمصالح — وإيضاحا لما قدمنا يجب أن**  
لذكر أن الأحكام أو المصالح نوعان ( كما يقول ابن القيم ) : نوع لا يتغير كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات ( كتحريم السرقة والزنى والقتل والظلم والفصص ، وكحل البيع والاجارة والزواج ) والنوع الثانى هو الذى يتغير طوعا لتغير المصلحة زمانا ومكانا وحالا كمقادير التميزات وأجناسها (١٥٥) ،

---

= — يناير ١٩٣٦ م ) ص ١٨٦ وما بعدها — ويضيف العالم الجليل الى ما تقدم قوله ( ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ ) : « وما يناسب ذكره هنا ما كتبتا بهامش صفحة ١٣ من كتابنا : طرق القضاء ، وما هو ذا بقصه : نقل الشيخ عبد العبد الشافعى القزوينى رحمه الله فى كتابه « شمس الهداية » فتاوى كثيرة عن علماء مذهب مالك المتساهلة تضمنت القرب العرب عيسى أيدى المفسدين ، وألا تتبع معهم قاعدة « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » ، ثم قال : « ولقد سلك هذا المنهج سلطان وقتنا فى مدينتنا الامام المحسن مولاى الحسن ، فقد صدر امره بأن من بات بناية وسرق يليل أو نحبس ينهاز ، يذهب الى حاكم تلك الناحية ويحلف لقد سرق أو نحبس منه كذا ، ويقضى حاله من المباشر أو المتصرف ( يقصد المديروا أو المحافظ ) فى الناحية ، والمباشر أو المتصرف يلزمان أهل القرية التى رقت الواقعة فيها ، ففى التشكى وكاد أن ينقطع » •

(١٥٤) رسائل تحليل الأحكام ص ٢٢١ ، ٢٢٢ ( الناشر الحلبي ) طبعة ١٢٨١ هـ —

• ١٩٦٦ م

(١٥٥) أغنية المهملات لابن القيم — تطريق محمد السبد كيلانى ج ١ ص ٢٤٦ وما بعدها •

وغير ذلك مما يعد تشريعا وقتيا أو زمنيا ( مما سبق لنا بيانه ) وبخاصة ما فعله الرسول بصدقه اماما ( أى رئيس دولة ) (١٥٦) .

### — منهج نجم الدين الطوفى ( الحنبلى ) :

أهم ما فى منهجه الشهير أنه يرى تقديم رعاية المصلحة على النص والاجماع عند المخالفة ، وتقديمها عليهما انما هو « بطريق التخصيص لهما » (١٥٧) ، وذلك فى ميدان المعاملات ( وهى تشمل — كما قدمنا — جميع فروع ما يعرف فى الفقه الحديث بالقانون العام والقانون الخاص وفروعها المختلفة اللهم الا الأحوال الشخصية التى تلتحق بالصادات ) ، بخلاف الحال فى ميدان الصادات ( وما يلحق بها ) . وذلك لأن النصوص — فى ميدان المعاملات — انما وضعت ( كما يقول ) لمصالح الناس ، لذلك فهى تتصل بحقوقهم ، ومن ذلك وجب أن يكون المرجع الأول هو لما تقتضى به هذه المصالح أى لما يثقف معها ومع ما تهدف اليه .

### أهم الأدلة التى يستند اليها :

أولا : الحديث المعروف : « لا ضرر ولا ضرار »

ثانيا : يقول أن النصوص تقبل النسخ ، ولكن المصلحة لا تقبله ، ثم أن النصوص اذا سلمت من النسخ لا تسلم من التخصيص بخلاف المصلحة ، وما يكون غير قابل للإلغاء فى بعضه أو كله ( وهو يشير الى المصلحة ) هو أقوى مما يقبل الإلغاء فى كله بالنسخ أو فى بعضه بالتخصيص (١٥٨) .

(١٥٦) ونرى من المفيد — بمناسبة الكلام عما يتغير وما لا يتغير من المصالح أو الأحكام — أن نشير هنا الى ما ورد فى رسالة تحليل الأحكام ( ص ٣٢١ ) ونصه : « .. ان هذه الأحكام المتغيرة لا تخرج عن دائرة الشريعة .. فلا يقضى طائ أن ما سلكه بعض العلماء — كالغفرانى وشيخه من الدين بن عبد السلام — فى تقسيم شخصيات الرسول صلى الله عليه وسلم الى امام ومبلغ وعفت وتامش ، وإرجاع أحكام المعاملات وما شاكلها من القرارات والأحكام الدنيوية الى امامته — يقضى بأن هذه الأحكام خارجة عن حوزة الشريعة ما دامت دائمة مع مصالح الناس المؤكولة الى أولى الأمر منهم » .

(١٥٧) سبق أن شرحنا ما يقصد « بالتخصيص » لدى علماء الفقه الإسلامى ، وحينما هنا أن نقول انه فى الواقع يشابه تقرير استثناء من ندر عام ، أى تمثيل لحكم ذلك النص فى حالة معينة .

(١٥٨) راجع بصد منهج الطوفى المؤلف الفيه للاستاذ الشيخ أبى زهرة : « ابن حنبل » ص ٢٩٧ وما بعده .

— رد على اعتراض : يعترض البعض على رأى الطوفى بقولهم : أنه اذا كان صحيحا أن الشارع يلاحظ هذه المصالح فيما يقرره من أحكام شرعية ، الا أنه جعل النصوص معبرة عن تلك المصالح وبمثابة أدلة عليها ، وأن الأخذ بالمصالح دون تلك النصوص أو الأدلة هو تعطيل لها .

ويرد الطوفى على هذا الاعتراض بقوله : أن الشارع هو الذى جعل المصلحة أصلا أو دليلا ، فتقديمها هو تقديم لأحد أصوله أو أدلته التى نص عليها (١٥٩) .

— الحكم الشرعى فى ميدان المعاملات وهل ينور مع المصلحة ( أى مع حكمته ) أو مع علته وجودا وعدما ؟

الحكم الشرعى — فيما يرى البعض — ينور مع علته وجودا وعدما ، وينور ايضا — فيما يرى البعض الآخر — مع حكمته ( أى مع المصلحة ) ، وذلك فى ميدان المعاملات .

بيانا لهذين الرأيين يجدر بنا أولا أن نفرق بين العلة والحكمة ( أو المصلحة ) .

التفرقة بين العلة والحكمة ( أو المصلحة ) :

الحكمة هى الباعث على التشريع ، والمصلحة التى يهدف اليها الشارع .  
أما العلة فهى الوصف الظاهر المنضبط الذى بنى عليه الحكم الشرعى ، لأنه مظنة لحكمته ، أما المقصود بأنه « منضبط » فهو أنه لا يختلف باختلاف الأشخاص ولا باختلاف الأحوال أو البيئات .

---

(١٥٩) وفى ذلك يقول الطوفى : « فإن قيل . الشارع اعلم بمصالح الناس وقد أودعها أدلة الشرع وجعلها اعلاما عليها تعرف بها ، فترك أدلته لغيرها بعد معاندة له ( أى للشرع ) . قلنا فاما كونه اعلم بمصالح المكلفين ، فنعم . زاما تون ما ذكرناه تركا لأدلة الشرع بغيرها ، فمنوع ، وانما ترك أدلته بدليل شرعى راجع عليها ، مستند الى قوله عليه السلام : « ضرر ولا ضرار » .

فمنوع ، وانما ترك للأستاذ الشيخ أبى زهرة ( المرجع السابق ) ص ٣٠٦ — وراجع نى الانتقادات الموجهة منه الى منهج ابن حنبل ص ٣١٠ وما بعدها .

فالفارق بينهما يتلخص في أن الحكمة هي المصلحة أو النفع ، أو هي دفع الفساد الذي قصد إليه الشارع فيما أمر به أو نهى عنه .

**أما العلة فهي** — على حد تعبير الأصوليين — « الوصف الظاهر المنضبط » الذي تتحقق فيه الحكمة في أكثر الأحوال لا في جميعها ، فالاشتراك في العقار مثلا هو العلة في ثبوت الشفعة في العقار اذ تكون ملكيته طويلة الأمد عادة ، أما الحكمة من انشفعة فهي دفع الأذى الذي يتوقع من دخول رجل أجنبي لم يكن بين الشركاء وتوقع النزاع المستمر ، فشرع الشارع الشفعة دفعا لهذا الأذى . ونظرا لأن هذا الأذى ( الذي تهدف تلك الحكمة الى دفعه ) قد يتحقق فعلا أو أحيانا لا يتحقق ، لذلك فإن الحكم الشرعي لا ينافي بحدوث ذلك الأذى ( أى يتحقق تلك الحكمة ) انما ينافي بالاشتراك في العقار ، أى بالعلة ، فالشركة هي سبب لطلب الشفعة ، ولا ينافي طلب الشفعة بالضرر من المشتري الجديد ، لأن ذلك — على حد تعبير الأصوليين — أمر « غير منضبط » . وفي ذلك يتلخص الفارق بين العلة والحكمة ، فالحكمة — كما يقولون — غير منضبطة ، كالمشفقة في السفر ، والضرر في الشفعة .

وقد تختلف تلك الحكمة ، أى قد لا يقع ذلك الضرر ، كأن يكون المشتري خيرا في دينه وخلقه ومعاملاته من الشفيع ، ومع ذلك فإن الشفيع ( وهو الشريك أو الجار ) لا يحرم حق طلب الشفعة ، وتسمى **العلة سببا** ، لأن الحكم الشرعي يوجد بوجودها ، أى أنه سبب الحكم ، كما تسمى « مناط الحكم » لأن المشرع ناط الحكم بها وجعلها علامة عليه ( كما يقول الامام الغزالي ) (١٦٠) .

**الرأي القائل بضرورة الحكم الشرعي مع العلة :** يرى جمهور الفقهاء أن الحكم الشرعي يدور مع علته — لا مع حكمته — وجودا وعسما ، أى أن الحكم الشرعي يوجد حيث توجد علته ، ولو لم توجد حكمته ، ويتنفي حيث تنفي علته ، ولو وجدت حكمته ، أى على حد تعبيرهم « أن الأحكام تناط بالعلة »

---

(١٦٠) المستصفى للغزالي ج ٢ ص ٢٣٠ حيث يقول : « أعلم انا تعنى بالعلة في الشرعيات مناط الحكم أى ما اشاف الشارع الحكم اليه وباطنه به ونصبه علامة عليه » . وراجع أصول الفقه للأستاذ الشيخ أبي زهرة ص ٢٢٨ ، ٢٣٩ . وأصول الفقه للأستاذ الشيخ غلشاف ص ٦٨ — ٧١ .



أو « أن العلة هي مناط الحكم » وإن العلة هي مناط القياس (١٦١) — فالسفر في رمضان مثلاً علة أو سبب يجيز الفطر حتى وإن انتفت الحكمة وهي المشقة ، وكذلك الشأن في الشفعة وإن انتفت المضرة ( كما قدمنا ) (١٦٢) .

**الرأي القائل بدوران الحكم الشرعي مع الحكمة :** نجد علماء الأصول مختلفين حول التعليل بالحكمة ، أي حول ما إذا كن الحكم الشرعي يدور — أم لا يدور — مع حكمته وجوداً وعلماً .

فتجد البعض يجيز ذلك ، لا سيما إذا لم يكن هناك نص ( في القرآن أو السنة ) على العلة ، وهم يقولون بذلك استناداً إلى أنه « إذا جاز التعليل بالتابع جاز التعليل بالمتبوع بل كان أولى » (١٦٣) إذ أنه إذا كانت الأحكام تناط بالعلة ، فذلك لأنه « تتحقق فيها الحكمة في أكثر الأحوال لا في كل الأحوال » ، ولكن الحكمة كثيراً ما تكون غير ظاهرة بخلاف العلة فهي — طبقاً لتعريفها — « وصف ظاهر منضبط » ، ومن ذلك يرى أن العلة تعد بمشابة تابع للحكمة التي هي المتبوع — ولذلك وجدنا أحد كبار علماء الأصول وهو الإمام الأمدى أنه « إذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة جاز التعليل بها » .

ويرى الإمام القرافي وابن الهمام جواز التعليل بالحكمة ، وإن الوصف الظاهر ( أي العلة ) هو تابع للحكمة عند التعليل (١٦٤) .

(١٦١) يعرف القياس بأنه « الحاق واقعة لا نص على حكمها الشرعي بواقعة ورد نص ( في القرآن أو السنة ) بحكمها ، وذلك في الحكم الذي ورد به النص لتساوي الواقعتين في علة الحكم » . مثلاً يحرم قاتل الموصى من استحقاق ما أوصى به إليه . قياساً على حرمان الوارث من الإرث إذا قتل مورثه ، عملاً بالحديث : « لا يرث القاتل » ( أصول الفقه ) للاستاذ الشيخ خلاف ص ٣١٨ .

(١٦٢) أصول الفقه للاستاذ الشيخ أبي زهرة ص ٢٥٠ .

(١٦٣) رسالة تعليل الأحكام ص ١٣٩ .

(١٦٤) أصول الفقه للاستاذ الشيخ أبي زهرة ص ٢٣٨ — وراجع رسالة تعليل الأحكام ص ١٣٧ — وراجع ص ١٣٣ حيث ورد ما نصه .

« قال القرافي في مختصر التنقيح « يجوز التعليل بالحكمة » ثم قال : « والحكمة هي التي لا يجلها صار الوصف علة كتهاب العقل الموجب لجلل الاسكار علة » ، ويقول المؤلف ( المرجع السابق ص ١٣٣ ) : « وابن الهمام في تحريره يصرح في عدة مواضع بأن العلة الحقيقية للحكم هي الأمر الذي يسمى حكمة ، وإن الوصف الظاهر مظنة العلة لا نفس العلة لكنهم اصطلاحوا على إطلاق العلة عليه » .

ويقول المؤلف ( ص ١٣٩ من المرجع السابق ) : « قال الاسنوى في شرحه على المشاج ( ج ٢ في شروط العلة ) : التعليل قد يكون بالصابط للمعتدل على الحكمة ... الخ » .

### خاتمة : الرايان في كلمتي الميزان : التعليل بالحكمة أكثر تحقيقا لمقاصد الشرع \*

هذا الرأي الثانى هو الذى نؤثر أن نأخذ به ، لأن الحكمة - كما قدمنا -  
( وكما يقول العالم الجليل الاستاذ الشيخ أبو زهرة ) ( ١٦٥ ) تتحقق فى العلة  
« فى أكثر الأحوال لا فى كل الأحوال » ، ولقد جاز التعليل بالعلة ، لأنها  
- كما يظن فى الغالب - تتحقق الحكمة ( أى المصلحة ) فيها ، وكما يقولون  
بحق « اذا جاز التعليل بالتابع جاز التعليل بالمتبوع بل كان أولى » \*

**دفع اعتراض :** ولا عبرة بما قد يعترض به البعض على هذا الرأي « بأن  
الحكمة قد تكون أحيانا غير ظاهرة أو غير « منضبطة » ( على حد التعبير السائد  
لدى رجال الفقه ) ، وأنها أمر تقديرى يختلف باختلاف الأشخاص » - أن مثل  
هذا الاعتراض يصح توجيهه كذلك أحيانا - فى رأينا - الى العلة ، فإذا كانت  
الحكمة من تحريم الخمر مثلا - كما يقال - هى « دفع الضرر عن الناس فى عقولهم  
وصحتهم ، وأن الضرر هنا أمر تقديرى مختلف باختلاف الأشخاص فجعل  
الاسكار سببا للتحريم العام بحيث يقاس عليه كل مسكر » ، فانه يمكن  
القول كذلك بأن الاسكار ( وهو العلة ) قد يكون أحيانا أمرا غير ظاهر وذلك  
بالنسبة للأشخاص الذين أدمنوا الشراب : وعلى كل حال فهناك من كبار علماء  
الأصول كالأممى - كما قدمنا - من يرى أنه « اذا كانت الحكمة ظاهرة  
منضبطة جاز التعليل بها » \* ونجد من كبار علماء الفقه الاسلامى فى العصر  
الحديث - كالاستاذ الشيخ خلاف - من يرى « أن المصلحة تدور معها الأحكام  
وجودا وعدما » ( ١٦٦ ) \*

والامام الغزالى يقول : « أن المصلحة هى التى توجب الحكم ، ولكن لما  
كانت سرا قد لا يطلع عليه علل بالوصف الذى هو مظنتها » ( ١٦٧ ) على أننا  
نجد علماء الأصول اختلفوا فى تعريف العلة ( ١٦٨ ) \*

---

( ١٦٥ ) أصول الفقه للاستاذ الشيخ أبى زهرة ص ٢٣٨ \*

( ١٦٦ ) مصادر التشريع الاسلامى مرنه ( المرجع السابق ) للاستاذ الشيخ خلاف ص ٢٦٠ \*

( ١٦٧ ) المستصفى للامام الغزالى ج ٢ ( الطبعة الاولى بالطبعة الاميرية ) ص ٣٦٠ \*

( ١٦٨ ) رسالة تعليل الاحكام ص ١١٢ حيث ورد ما نصه : « ذهب علماء الأصول فى

تعريف العلة مذاهب شتى كل يرسمها برسم يصور لنا عقيدته فى التعليل ... الخ » \*

وراجع ص ١٢ - ١٢٨ ( من المرجع السابق ) حيث يذكر المؤلف التعاريف المختلفة

للعلة ، وحيث يذكر لنا ان الامام الشاطبى يطلق تسمية « السبب » على ما اصطلاح علماء

**التعليل بالحكمة ( أو المصلحة ) ودوران الأحكام معها - في القرآن والسنة ، ولدى الصحابة والأئمة :**

سار القرآن والسنة ، كما سار الصحابة والتابعون والأئمة على التعليل بالحكمة ( أو المصلحة ) بوجه خاص ، الى جانب التعليل بالعلة أحيانا ، فكثيرا ما رأينا الأحكام تدور حول المصالح . ومناطق الحكم أو الافتاء هو ما يترقب على الأمر من صلاح أو فساد ، وهذه طريقة تختلف عن الطريقة التي سادت فيما بعد لدى علماء الأصول اللهم الا القليلين - حيث قصروا التعليل على العلة وجعلوها مناط الحكم الشرعى ومناطق القياس .

**القرآن :** نجد القرآن فى مواضع كثيرة يأمر بالشئ مبينا ما فيه من مصلحة أو ينهى عنه مبينا ما فيه من مفسده ، كقوله تعالى : « إنما الخمر والميسر والانصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون » ، إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون » ( المائدة : ٩٠ ، ٩١ ) .

**السنة :** وكذلك شأن السنة حيث نجد ما فى كثير من الأحوال تبين ما يترقب على الحكم الشرعى من مصالح دنيوية أو أخروية - من ذلك فذكر مثلا ذلك الحديث الذى يبين فيه الرسول ما فى عدم الاعتدال فى العبادة ، والتطرف فيها من المضار فقد قال الرسول ( فيما رواه البخارى ) لمن شكاه أهله بأنه يبالغ فى عبادته فيصوم نهاره ويقوم ليله : « إنك إذا فعلت هجعت عينك وكففت نفسك » ( ١٦٩ ) ، وإن لنفسك حقا ولأهلك حقا ، فصم وافطر وقم ونم .

ونذكر ذلك الحديث المشهور المأثور عن الرسول حين اشتد المرض بسند فى أبهى وقاص ، وقد جاء الرسول يعود ، فاستشار الرسول أن يوصى بثلاثي

-----

= الأصول بتسميته « العلة » ، ويطلق تسمية « العلة » على ما اصطلاح الأصوليون على تسميته « الحكمة » ( أو المصلحة ) - نراجع « المواقف » للشاطبي ج ١ ص ٢٦٥ حيث يقول : « السبب ما وضع شرعا الحكم لحكمة يظن فيها ذلك الحكم » كما كان حصول الانصاف سببا لى وجوب الزكاة ... أما العلة فالمراد منها الحكمة والمصالح ... الخ » ثم يقول : « لعل الجملة العلة هي المصلحة - تسميا أو التسمية نفسها لا مطلقا » كانت ظاهرة أو غير ظاهرة . مضطربة أو غير مضطربة - كان ذلك نقلا عن رسالة تعليل الأحكام ص ١٢٤ ، ١٢٦ . ( ١٦٩ ) « هجعت عينك » أى غارت وضعت بصرها - و « كففت نفسك » أى كلت وأهيت .

ماله ، وليس له إلا ابنة واحدة • فأجابہ الرسول : « الثلث ، والثلث كثير : انك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس » فهنا نجد الرسول يبين له الحكمة فيما يراه ، وما يلحق بالورثة من ضرر إذا أوصى سعد بثلثي ماله (١٧٠) •

**الصحابة :** وقد سار الصحابة على ذلك النهج الذي سار عليه الرسول من تعليل الأحكام ببيان أسبابها لدى الحاجة ، « فكان عمادهم في العلل المصلحة أو الحكمة ، وهي ما ترتب على الفعل من نفع أو ضرر ، ولم يسيروا وراء الأوصاف الظاهرة ، وفيه رد على منع التعليل بالحكمة ، وكان من نتيجة تعليلهم هذا أن غيروا بعض الأحكام تبعاً لتغير المعنى الذي لأجله شرع الحكم ، وفي هذا رد على من منع تبديل الأحكام بتبديل المصالح ، والوقوف عند المنصوص وإن أصبح لا يحصل المقصود منه ، أو لحق الناس من أجله الحرج والمشقة » (١٧١) •

**عصر التابعين والأئمة (١٧٢) :** لم تختلف طريقة التابعين والأئمة عن طريقة السلف من الصحابة ، ولقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن التابعين إذا كانوا إزاء أحكام جاءت بها النصوص مطلقة أو عامة وتبينوا أن العمل بهذا الإطلاق أو العموم لا يتحقق معه المصلحة رأيناهم يعملون بما تقضي به المصلحة ، وإن أدت إلى تقييد النص أو تخصيصه أو ترك لظاهره » (١٧٣) •

**خلاصة ما تقدم :** اننا نجد في القرآن والسنة ، وفيما روى عن الصحابة والتابعين والأئمة الكثير من التعليل بالحكمة ، ومن تعدية الحكم من المنصوص عليه ( أي من الأصل أو المقيس عليه ) إلى الفرع ( أو المقيس ) ، وأن الحكم

---

(١٧٠) راجع رسالة تعليل الأحكام ص ٢٣ - ٣٤ حيث يذكر المؤلف العديد من الأمثلة .  
 (١٧١) رسالة تعليل الأحكام ص ٧١ - وراجع للاستاذ الشيخ خلاف « مصادر التشريع الإسلامي » ص ٣٦٦ حيث يقول : « كل ما وقع للمسلمين في عهد الصحابة شرعوا أحكامه بإجتهادهم ... وما فوتوا على الناس مصلحة لأنه لم يبق دليل شرعي على اعتبارها » .  
 (١٧٢) يلاحظ أن الأئمة الأربعة الكبار يمتدحون من طائفة « أتباع التابعين » ( راجع تاريخ الفقه الإسلامي للاستاذ محمد يوسف موسى ) طبعة ١٩٥٨ ص ١٥٦ .  
 (١٧٣) رسالة تعليل الأحكام ص ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٨ - وأصول الفقه للاستاذ الشيخ بدران أبو المين بدران . طبعة ١٩٦٩ ص ٣٦٢ - ٣٦٩ •

الشرعى يدور مع حكمته وجودا وعندما • ذلك كان الشأن فى عصور الاجتهاد قبل ظهور علماء الأصول ، وقفل باب الاجتهاد • أن الأخذ بهذه الطريقة مما يسهل مساهرة الشريعة لمصالح الناس فى مختلف الأزمنة والإمكانة ، وكان الأخذ بها فى تلك العهود التى أشرنا اليها فى مقدمة العوامل التى رفعت للشريعة شأنها ، أو — على حد تعبير أحد علماء الشريعة — « كانت من نتيجة ذلك أن صارت الشريعة بالمنطويين تحت لوائها الى حيث سمعناهم » (١٧٤) •

ولكن الأمر تغير بعد تلك العهود ، وبعد نشأة علم الأصول ، وذلك على أيدي علماء الأصول ( علم أصول الفقه ) •

**علماء الأصول وطريقتهم فى التعليل « بالعلة » وسبب هذه الطريقة :**  
كان التعليل فى العهود التى أشرنا اليها بناء على الحكمة ( أو المصلحة ) ، ولكن علماء الأصول جاءوا بطريقة أخرى : هى التعليل بالعلة ، وهذه كانت طريقة التعليل السائدة لديهم ، فى حين نجدهم قد اختلفوا ازاء التعليل بالحكمة ( أو المصلحة ) (١٧٥) •

لقد ادعى علماء الأصول ( أو « الأصوليون » كما يطلق عليهم أحيانا ) أن ما أصلوه هى أصول الأئمة أنفسهم مأخوذة من تفرساتهم ، ولكن الواقع أن الأصول التى وضعها الأصوليون قد اختلفت عن طريقة الأئمة (١٧٦) •

فما سبب ذلك ؟ — يرجع ذلك أولا الى ما سبق لنا ذكره عن خفاء الحكمة وعدم انضباطها أحيانا ، الأمر الذى قد يفتح الباب أمام التشريع أو الافتاء بدافع من الأهواء التى يمكن أن تستتر بستر ذلك الأمر الخفى — فيما يقولون — وهو حكمة التشريع ، لذلك رأوا أن يكون مدار الحكم الشرعى ذلك الوصف

---

(١٧٤) رسالة تعليل الأحكام ص ٦ •

(١٧٥) راجع ما سبق لنا ذكره عن الامام القرافى والاسنوى وابن الهمام •

(١٧٦) تعليل الأحكام ص ٩٤ •

ولاحظ ان مخالفة العلماء لأئمتهم لم تكن مقصودة على هذا أئمتناي فحسب ، فقد نهى الأئمة — كما هو معروف — عن تقليدكم وعن الجود على آرائكم والتعصب لئمتهم ولها • ومع ذلك فإن أولئك العلماء من الاتباع لم يسئلوا عما لهاهم أئمتهم عن الميل اليه ( وقد كتبنا فى ذلك تفصيلا فى كتابنا « مبادئ نظام الحكم فى الاسلام » وكتابنا « أزمة الفكر النيابى الإسلامى »

الظاهر المنضبط وهنو العلة ، وذلك ليدفعوا عن أنفسهم تهمة التشريع بالهوى . لا سيما أن هؤلاء الأصوليين كانوا - فى غالبيتهم - من المقلدين ( أى غير المجتهدين ) المتعصبين لأنتمهم ، فأرادوا ضبط الأقيسة التى نقلت عن أئمتهم بضوابط ليسهل عليهم السير على نهجها والمحافظة على سلامة مذاهب أولئك الأئمة حتى يكونوا بآمن من الخطأ فى الاستنباط والتخريج كما قال امام الحرمين ( المتوفى عام ٤٧٨ هـ ) (١٧٧) - ونلاحظ أن الفقهاء القدماء استندوا الى مثل هذه الحجة لقفل باب الاجتهاد فى أواخر القرن الرابع الهجرى (١٧٨) .

ويقول الامام القرافى - بصدد ما ذكرناه عما صنعه أولئك الأصوليون : « أن هذا الخوف فى محله ، ولكنه لم يق الأئمة من أهواء الحكماء كما ينبغي ، اذ كان يوجد فى عهد كل ظالم من علماء السوء من يمهّد له الطريق ، ولو لبعض ما يريد من اتباع الهوى (١٧٩) » .

#### وسائل تحقيق المصلحة ومسايرة الشريعة لمصالح الناس :

الى جانب ما ذكرناه من المبادئ والوسائل الشرعية لتحقيق المصلحة بمراتبها المختلفة ، فإن ثمة كذلك وسائل أخرى هى بعض ما يطلق الأصوليون عليها « أدلة الأحكام الشرعية » ، وهى تهدف كذلك الى العمل على مسايرة الشريعة لمصالح الناس بحيث تفقد صلاحة لكل زمان ومكان ، تلك الوسائل الأخرى التى نختصها بتملخص فيما على :

(١٧٧) البرهان لامام الحرمين ( مخطوط بدار الكتب بالقاهرة برقم ٧١٤ ) ص ٢٢٣ - راجع فى ذلك رسالة تمليل الأحكام ص ٤ ، ١٥٢ ، ١٩٣ .

(١٧٨) راجع لزراعة التخصيل كتابنا مبادئ نظام الحكم فى الاسلام ص ٣٢٤ وما بعدها .

(١٧٩) تفسير المنار ج ٧ ص ١٩٧ .

ولقد كان الامام الغزالي شديد الطور فى فتح باب لمصالح خشية أن تستمر الأهواء والتشبهات ، للدخول من هذا الباب ، فتفسد الأحكام وفق الأهواء ، لا وفق مقاصد الشريعة الغراء - راجع : رسالة لطيفة المصلحة فى الفقه الاسلامى ص ٨ ، ٩ ، ومن أجل ذلك رأينا الغزالي يشترط فى المصلحة شروطاً أخرى ( كما قدمنا ) .



راجعة « (١٨٤) ، فهو يعد من مظاهر مسايرة التشريع الاسلامي لمصالح الناس ، بل أنه ليعد في حقيقة أمره وفي أغلب صورته - كما يرى المراغي - مجرد تطبيق لأحد المبادئ العامة التي تقوم عليها الشريعة الاسلامية ، ذلك هو المبدأ الموجب لنفي المخرج (١٨٥) .

والواقع أن الضرورة - أو ما في حكمها كالحاجة - قد تكون باعنا على تكوين العرف ، فكثير من الأعراف ينبني على أساس من المشقة تستوجب التيسير في الحكم الشرعي ، وعندئذ يكون العرف سببا من أسباب إباحة الفعل أو تقييد الحكم الشرعي ، لأن في عدم اعتبار العرف حرجا عظيما على الناس « ولهذا قال العلماء في شروط المجتهد انه لا بد فيه من معرفة عادات الناس » (١٨٦) .

**تخصيص النص بالعرف :** ونظرا لأن العرف - كما قدمنا - هو دليل الضرورة أو الحاجة فإنه يصح له أن يخصص النص ( الوارد في القرآن أو السنة ) إذا كان النص عاما ، وذلك يعني أن للعرف أن يخالف النص في بعض أجزائه ، مثال ذلك أن النص ورد من الشارع في نهى الإنسان عن أن يبيع ما ليس عنده ، ولكن الفقهاء أجازوا عقد الاستصناع ، لأن العرف جرى به ، مع أن النص يشمل الاستصناع من حيث النهي عنه ، لأنه يبيع ما ليس عند الإنسان ، فهنا عمل بمقتضى النص في غير الاستصناع وعمل بالعرف في الاستصناع (١٨٧) .

---

(١٨٤) راجع للأستاذ العالم الجليل الشيخ علي الخفيف : « محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء » طبعة ١٩٥٦ ص ٢٥٨ حيث يقول : « إن أساس العرف هو مراعاة المصلحة » .  
(١٨٥) الاجتهاد في الاسلام للمراغي ص ٥٩ .

(١٨٦) رسائل ابن عابدين ج ٢ ص ١٢٥ - راجع في ذلك رسالة نظرية الضرورة الشرعية للدكتور الزحيل ( المراجع السابق ) ص ١٢٥ ، ١٦٩ ، ١٧٠ .

(١٨٧) « العرف في اللغة الاسلامي » - بحث للأستاذ الشيخ عمر عبد الله ( أستاذ ورئيس قسم الشريعة الأسبق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية ) ص ١٠ - وراجع « الاجتهاد في الاسلام » للأستاذ الأكبر الشيخ المراغي حيث يقول ( ص ٩ ) : « حكم بعضهم العرف في تخصيص النصوص الشرعية قلما للمخرج » .



### ٣ - سد الذرائع :

تعريف : « الذريعة - لغة - هي الوسيلة التي تؤدي الى غاية معينة ، والمراد هنا الوسيلة التي تؤدي الى حدوث مفسدة ، و « سدّها » هو الحيلولة دون حدوثها فالمقصود اذا « بسد الذرائع » هو تحريم الوسيلة التي تؤدي الى مفسدة ، فوسيلة المحرم محرمة (١٨٨) .

وقاعدة « سد الذرائع » مأخوذة من استقراء نصوص الشريعة ، وهي - كما يقول العلماء - « أصل في الفقه الاسلامي أخذ به الفقهاء جميعا ، وقد اختلفوا في مقداره ، ولم يختلفوا في أنه أصل مقرر ثابت » - ويترتب على هذه القاعدة منع المباحات التي يتذرع بها الى مفسد ومحظورات ، كما يترتب عليها إباحة ارتكاب اثم اذا كان ارتكابه وسيلة لدفع اثم أو فساد أكبر .

ويقول الأستاذ الأكبر الشيخ تاج - في ختام الباب الذي جعل عنوانه : « سد الذرائع » - : « أن هذا الباب هو من أعظم الأبواب التي تدخل منها السياسة الشرعية للعمل على اصلاح شئون الأمة » (١٨٩) .  
القيود أو الشروط الواجب توافرها للأخذ بقاعدة « سد الذرائع » أهمها ما يلي :

أولا : أن يؤدي الفعل المشروع الى مفسدة .

ثانيا : اذا كان الفعل المشروع ينطوي على مصلحة فانه يشترط في تلك المفسدة أن تزيد على هذه المصلحة ، أو بالأقل أن تكون مساوية لها ، عملا بقاعدة « دره المفسد مقدم على جلب المصالح » (١٩٠) .

أما اذا كانت مصلحة الفعل المشروع تزيد على المفسدة فان الفعل لا يمنع (١٩١) .

---

(١٨٨) السياسة الشرعية للأستاذ الأكبر الشيخ تاج ص ٦٨ .  
(١٨٩) أصول الفقه للأستاذ الشيخ أبي زهرة ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ - والسياسة الشرعية ( المراجع السابق ) ص ٦٨ وما بعدها وص ٧٦ .  
(١٩٠) المواقفات للشاطبي ج ٤ ص ١٩٦ .  
(١٩١) الفروق للامام الغزالي ( طبعة دار احياء الكتب العربية ) ص ٣٣ - وراجع في ذلك « رسالة : نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي » ( المراجع السابق ) ص ٢٠٢ - ٢١٩ .

أمثلة : أهم ما يذكر لهذه القاعدة من الأمثلة ما يلي :

١ - نهى الرسول عن قطع يد السارق - إبان الحرب - للحيلولة دون التحاقه بالمشاركين .

٢ - نهى الرسول عن الاحتكار اذ قال « لا يحتكر الا خاطيء » ، لان الاحتكار ذريعة الى أن يضيق على الناس .

٣ - دفع المسلمين مالا لدولة محاربة دفعا لأذاها ، اذا لم يكن لجماعة المسلمين قوة يستطيعون بها حماية أنفسهم ، فدفع مال للمحارب محرم لما فيه من تقوية له وفي ذلك ضرر بالمسلمين ، ولكنه أجزئ اذا تحققت في ذلك مصلحة لهم ترجع على تلك المضرة .

٤ - الرشوة . لدفع الظلم اذا لم يكن مستطاعا دفعه الا بها ، ولقد أجازها كثير من الحنابلة والمالكية . ( وفي مقدمتهم الإمام الشنطاوي ) اذا كان الذي يطلبه دافع الرشوة حقا من الحقوق لا ريب فيه ولا اختلاف عليه ، ولم تكن هناك وسيلة أخرى للوصول الى ذلك الحق ( ١٩٢ ) .

٥ - وأخيرا روى ابن القيم عن شيخه الإمام ابن تيمية يقول : « مرت أنا وبعض أصحابي في زمن حكم التتار يقوم منهم ( أي من التتار ) يشربون الخمر ، فانكر عليهم من كان مسي ، فانكرت عليه وقلت له : انما حرم الله الخمر لأنها تضد عن ذكر الله وعن الصلاة . وهؤلاء تصدع الخمر عن قتل النفوس وسبى الذرية واخذ الأموال فدعوهم وخمرهم ( ١٩٢ مكرر ) . ويصح أن يعاد هذا المثال تطبيقا للقاعدة : « يختار أخف الضررين »

### مراعاة روح الاعتدال والأخذ بسنة التدوج في التشريع

رأينا أن تجمع بين هاتين السنتين أو الطريقتين لما بينهما من إتيصال وثيق ، والواقع أن ثانيتهما يصح اعتبارها صورة من صور أولاهما .

( ١٩٢ ) المواقف للشنطاوي ج ٢ ص ٣٥٢ - وكان ذلك بيانا عن أنه استولى القضاة للاستناد إليه . ابن تيمية : ص ٢٨٩ - ٢٩٤ . ج ٢ ص ٢٩٤ - ٣٠٠ . نقله ابن تيمية : ص ٢٨٩ - ٢٩٤ . ( ١٩٢ مكرر ) إمام الحرمين : لا يقر بالقيم تب ٢٠٣ ص ٢٠٣ . وفيه اشتداد طعن الفقهاء في المجلة الثاني ج ٧ ص ٢٦ وما بعدها .

## خاتمة - روح الاعتدال :

( ١ ) الإسلام وروح الاعتدال : أحكام الإسلام تسودها روح الاعتدال فهي تنبذ النظر وتجند التوسط بين الأطراف ، وظد وردت الكثير من الآيات القرآنية في مواضع مختلفة تشير الى هذه الروح ، بل تشييد بها ، أى بذلك التوسط ، منها قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » ( البقرة : ١٤٣ ) .  
أى طابعها الاعتدال ( ١٩٣ ) .

ولقد نهى الرسول بعض الصحابة عن التطرف في التعبد : عن المبالغة في الصلاة والصيام ، فقد كان منهم ( فيما رواه البخاري ) - مثل عبد الله ابن عمرو - من أدام صيام النهار وقيام الليل ، فنهاهم الرسول عن ذلك وقال لهم « انى أخشاكم لله ، ولكنى أصوم وأفطر ، وأصل وأنام ، وأنزوي النساء » . ولقد بين الرسول ان اوهاق النفس بالعبادة ليس مما يطلبه الإسلام ، وأن الشاق من الأعمال لا يمكن المتابعة على احتماله طويلا ، لذلك روى عنه أنه قال : « عليكم من الأعمال بما تطيقون » ، كما روى عنه قوله : « ان هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق ، ولا تبغضوا الى أنفسكم عبادة الله » ( ١٩٤ ) .

ويرى بعض العلماء أن « وسطية الإسلام » تلتقى في معناها أو تتقارب مع « مثالية الإسلام » فقد فسروا معنى « أمة وسطا » الواردة في تلك الآية بأمة مثالية اذا اتبعت شريعة الله وقامت بحققها .

وتتمثل روح الاعتدال أو تلك « الوسطية » أو النزعة المثالية في

---

( ١٩٣ ) « وسطية الإسلام » للاستاذ الشيخ محمد محمد الهدي ( عيد كلية الفريعة - الاسبق بجامعه الأزهر ) ص ٧ ، ٨ ، ١٢ ، ٢٠ ، ٢٨ حيث يضيف المؤلف الى تلك الآيات الدالة على روح الاعتدال قوله تعالى : « ولا تجعل يدك مفلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط » ، وقوله : « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طبابتكم . ما أحل الله ٠٠٠ وكلوا مما رزقناكم حلالا طيبا ٠٠٠ » ( المائدة : ٨٧ ، ٨٨ ) ، وفي ذلك يقول الشيخ الهدي : ان القرآن الكريم يقرر بهذا مبدأ من أهم المبادئ الإسلامية التي جعل الله بها المسلمين أمة وسطا . ذلك المبدأ هو مراعاة حق الفطرة الإنسانية والتي عن سلوك السبيل التي سلوكها أهل الأديان السابقة أو بعض الفلاسفة من تمذيب النفس وحرمانها من الأخذ بما يلائم الفطرة ويحقق المتاع الجسمي الطبيعي ، فالقرآن الكريم يبطل هذا في قوة وحزم .

( ١٩٤ ) أصول الفقه للاستاذ الشيخ أبي زهرة ص ٣٧٨ .

الاسلام فى أنه وسط بين الروحانية والمادية ، أو بعارة أخرى فى أنه جمع بينهما فلم يقتصر فحسب على صفاء الروح ( أو الناحية الروحانية ) ويدعو الى الرحمة واللين والتسامح والعفة والزهد كما فعلت بعض الاديان السابقة ( كالبوذية والهندوكية والمسيحية ) ، وانما عنى الاسلام كذلك بالجانب المادى ، فليس فى الاسلام عبادة تنطوى على الرهينة واعتزال الدنيا والابتعاد عن ملذات الجسد ومتع الحياة ، وانما يعمل الاسلام على تهذيب غرائز الجسد وشهواته ، فان الله تعالى يقول : « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » ( القصص : ٧٧ ) ، ويقول : « يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكُلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين » (١٩٥) ( الأعراف : ٣١ ) .

ان التصوف الذى يدعو الى الزهد فى الحياة ليس من الاسلام ، فلقد كان دخيلا على الاسلام ذاته ، خارجا على خصائصه وصفاته (١٩٦) .

فالتصوف الصحيح — لدى المسلمين — لا يدعو الى التواكل والزهد فى الدنيا ومتاعها ، « ان الدنيا المققوة » عند صوفية الاسلام — كما يقول الامام الأكبر الدكتور عبد الحلیم محمود — انما هى الدنيا التى تشغل وتلهي وتستعبد ، انها الشهوات والأهواء ، انها اللعب واللهو والفلة عن الله ، أما امتلاك المال واقتناء العقار ، والثراء عريضا أو غير عريض ، فلا مانع منه عند الصوفية اذا خلا من المضار (١٩٧) .

(١٩٥) راجع بحثا بعنوان : « الفقه الاسلامي بين المثالية والواقعية » للاستاذ الشيخ محمد مصطفي شلبي ( استاذ ورئيس قسم الشريعة السابق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية ) منشور بمجلة الحقوق ( التى يصدرها اساتذة كلية حقوق الاسكندرية ) العدد الاول والثانى من السنة ( ١٩٥٩/١٩٦٠ ) ص ١٢٥ — وراجع مقال القيم الذى نشره الاستاذ الدكتور بدوى عبد اللطيف عوض ( مدير جامعة الأزهر ) بعنوان « وسطية الاسلام » فى صحيفة الاهرام عدد ١٦/١١/١٩٦٦ ( فى صفحة رمضان ) .

(١٩٦) « الشخصانية الاسلامية » للدكتور محمد عزيز الحبابي ( عميد كلية الآداب والعلوم الانسانية بجامعة محمد الخامس بالمغرب ) طبعة دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٩ ص ١٢٠ حيث يقول المؤلف : « فيما أن مصدر التصوف غير اسلامي فقد غير الروح الاصولية للاسلام » . (١٩٧) راجع للامام الاكبر الدكتور عبد الحلیم محمود كتابه : « ابو الحسن الشاذلي — الصوفي المجاهد » طبعة القاهرة ١٩٦٧ ( فى مجموعه « اعلام العرب » ) ص ١٣٤ .

وكذلك فإن نزعة التعصب ليست من الاسلام ، سواء كان ذلك التعصب عائليا أو قبليا ، أو تعصبا مذهبيا ، أو تعصبا دينيا •

١ - ففيمما يتعلق بالتعصب العائلي أو القبلي حسبنا أن نشير الى الوثيقة السياسية التي أعلنها الرسول عقب وصوله الى المدينة ، وكان من الأسس التي تشتمل عليها : « فض المنازعات الداخلية بالوسائل السلمية ، والاعراض عن مبدأ التعصب العائلي والقبلي » (١٩٨) • ولقد كان الشعور القوي لدى العربي في الجاهلية - قبل الاسلام - هو شعور الفرد بانتسابه الى قبيلته ، لا بانتسابه الى أمة عربية ، أو الى آية عقيدة دينية ، فلما جاء الاسلام تكون العرب أمة ، على أن الروح القبلية ظلت آثارها باقية رغم ذلك في صدر الاسلام (١٩٩) •

٢ - أما فيما يتعلق ببعد الاسلام عن نزعة التعصب الديني فحسبنا هنا أن نعيد الى ذاكرة القراء ما سبق لنا ذكره من أن الدولة الاسلامية - رغم قيامها على أساس عقيدة دينية لا على أساس القومية أو آية نزعة عنصرية - قد كفلت وهي في بداية نشأتها لم تتوطد بعد أركانها ، ثم فيما بعد حين قوى وامتد سلطانها - كفلت لغير المسلمين في بلادها من الحقوق والحريات ، وأبدت في سياستها ومعاملتها إياهم من صور التسامح والرفق والمساواة ما لا يترامى مثلها في مرآة التاريخ في أى عصر آخر من عصور التاريخ ، مما شهد به غير القليل من المؤرخين الغربيين والمستشرقين مثل السير توماس أرنولد ، ودراير ، والدكتور جوستاف لويون (٢٠٠) •

---

(١٩٨) راجع : مجموعة الوثائق السياسية للمعهد النبوي والخلافة الراشدة « جميع وتحقيق الدكتور محمد حيد الله الحيدر آبادي ص ١٥ ، ٢١ ( طبع بالقاهرة عام ١٩٥٦ ) - وكان ذلك نقلا عن رسالة الدكتور صلاح الدين ديبس عن « الخليفة : توليته وعزله » ( المرجع السابق ) ص ١٨ ، ١٩ الهامشي •

(١٩٩) راجع : فحوى الاسلام للأستاذ الكبير أحمد أمين ( الطبعة الخامسة ١٩٥٦ ) ص ١٨ - ٢١ •

(٢٠٠) راجع تفصيل ذلك في النبذة التي كان موضوعها « الرد على اتهام القرينة ( أو الاسلام ) بعدم المساواة بين المسلمين وغير المسلمين » في « المبحث الثاني » ( رقم ٥ ) وسوف نسود لبيان ذلك بتفصيل أوفى - في « المطلب الثاني » من هذا المبحث ( الثالث ) يصمد مناقشة الإراد المختلفة •

وحسبنا أن خضيف هنا الى ما تقدم ذلك الحديث الذي رواه عدة من أبناء الصحابة وهو قول الرسول : « من آذى ذمياً فأنا خصمه » (٢٠١) :

ونذكر كذلك أنه كان من الأسس التي اشتملت عليها تلك الوثيقة السياسية ( التي أشرنا إليها ) والتي أعلنها الرسول عقب وصوله الى المدينة ( وكان غير المسلمين في المدينة من اليهود ) ما نصه : « اليهود أحرار في علاقاتهم الشخصية وفي معتقداتهم الدينية لا يجبرون على الدخول في الإسلام » (٢٠٢) .

ويذكر المستشرق والمؤرخ البريطاني السير أرنولد Arnold عن غزو العرب - في عهد عمر بن الخطاب - لبلاد الشام الخاضعة للرومان في ذلك الحين ، فيقول : « ولما بلغ الجيش الاسلامي وادي الأردن ، وعسكر أبو عبيدة في مكان ما ، كتب الأهل المسيحيون في هذه البلاد الى العرب يقولون : « يا معشر المسلمين أنتم أحب إلينا من الروم ، وإن كانوا على ديننا ، أنتم أولى لنا وأراف بنا وأكف عن ظلمنا وأحسن ولاية علينا ، ولكنهم غلبونا على أمرنا » (٢٠٣) .

وتمما ذكره العالم الاجتماعي الفرنسي ( الدكتور جوستاف لوبون Lo Bon ) عن فتح العرب لمصر في عهد خلافة عمر : « انه مما ساعد على خليج المصريين بالطابع العربي طغيان الرومان واستبدادهم بالمصريين مما جعلهم ( وهم اذ ذاك من القبط ) يرقبون الخلاص من ذلك الاستبداد حتى على أيدي جنوب العرب المسلمين » (٢٠٤) .

(٢٠١) الأوس المجدى ( الطبعة الرابعة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م ) للسيد محمد رشيد رضا ص ٢٤٥ .

(٢٠٢) راجع مؤلف الدكتور محمد حيد الله الحيدر آبادي ( المراجع السابق ) ص ١٥ ، ٢١ .

(٢٠٣) ثم خضيف المؤلف : « وأخلق أهل حصن أرباب مدينتهم دون جيش هرقل ذابلوا لمسلمين أن ولايتهم وعدلهم أحب إليهم من ظلم الاغريق وتصفهم ... الخ » - راجع « الدعوة الى الاسلام » تأليف السير أرنولد ( أستاذ التاريخ بجامعة لندن ) ترجمة الدكتور حسن ابراهيم وعبد المجيد عابدين ، ص ٥٣ .

(٢٠٤) القومية المصرية الاسلامية للدكتور ابراهيم جمة ( طبعة ١٩٤٤ ) ص ٤٦ ، ٤٧ .

٣ - أما عن التعصب المذهبي ، أى تعصب اتباع المذاهب الأربعة لآراء أو مذاهب أئمتهم فحسبنا أن نذكر أن من أعجب الظواهر التى يشهدنا عليها تاريخ الفقه الإسلامى أن نجد - منذ أواخر القرن الرابع الهجرى - جمودا وتقليدا أى تعصبا لمذاهب الأئمة الأربعة الكبار من ناحية ، بينما نجد من ناحية أخرى استنكارا من أولئك الأئمة لذلك التقليد أو التعصب لمذاهبهم ، مما يؤدى الى الجمود (٢٠٥) .

فلقد كان كل امام لا ينشد الا الحق والصواب ، لذلك كنا كثيرا ما نجد أحدهم يميل عن رأيه الى رأى مخالفه اذا تبين له أن الحق والصواب الى جانب رأى غيره ، فكان الأئمة أنفسهم يمتدحون بجواز الخطأ عليهم ويجوز أن يكون هناك حديث لم يصل الى علمهم ، فكان مما يؤثر عن غير واحد منهم قوله : « اذ صبح الحديث فهو مذهبي واضربوا برأى عرض الحائط » (٢٠٦) . حتى الامام ابن حنبل الذى يعد مذهبه - فيما يرى بعض العلماء - قليل الاجتهاد ، بل وأقل المذاهب الكبرى الأربعة من حيث الاجتهاد أو اعمال الرأى (٢٠٧) ،

نقول اننا نجد حتى الامام ابن حنبل - كما أثبت أخيرا أحد كبار العلماء ( العالم الجليل الشيخ أبو زهرة ) - لا يقل فى هذا المقام عن غيره من كبار الأئمة ، فلقد كان يتعالى عن نزعة التعصب لرأى ولو كان رأيه ، فلقد « كان يتجه الى الدليل حيثما كان ، لا يمنعه منه رأى سابق ولو كان ذلك الرأى صادرا عنه هو ، ولعل ذلك بعض الذى حفزه لأن ينهى عن كتابة فتاويه » (٢٠٨) .

---

(٢٠٥) راجع « أبو حنيفة - حياته وعصره - آراؤه وفقهه » للاستاذ الشيخ ابن زهرة حيث يشير ( بالخطبة الثانية سنة ١٩٥٥ س ٦ ) الى أن التعصب المذهبي قد ساد فى القرن الرابع الهجرى .

(٢٠٦) على أن ذلك لم يكن شأن بعض الفرق المذهبية الأخرى ( كالخوارج والشيعة ) فقد كان لكل من اصحاب هذين الفريقين تفسير خاص به ينصب له ولا يعيد عنه ، وكان كل فريق منهما يعمل على تأويل النصوص بما يتفق مع رأيه مما أدى بهم الى التسف فى تأويلها ، والخروج بالالفاف عن مدلولها . راجع تاريخ التشريع الإسلامى للشيخ محمد الخضرى بك ، ص ٣٣٨ ، ٣٣٩ - وراجع « التفسير والمفسرون » للدكتور الشيخ محمد حسين النهضى ج ٢ ( طبعة ١٣٨٢ - ١٩٦٢ م ) ص ٩٨ - ١٠١ .

(٢٠٧) ضحى الاسلام للاستاذ أحمد أمجى ج ٢ ( طبعة ١٩٥٦ ) ص ١٥٦ .

(٢٠٨) ابن حنبل للاستاذ الشيخ أبى زهرة ( المرجع السابق ) ص ٣٥٨ .

ولقد كان يقول : « لا تقلدني ولا تقلد مالك ولا الشافعي ولا الثوري ،  
وتعلم كما تعلمنا » (٢٠٩) .

ومما يذكر عن الامام مالك قوله : « انمسا أنا بشر أخطئ وأصيب  
فاعرضوا قولي على كتاب الله وسنة رسوله » ، وكذلك وجدنا الامام مالك لم  
يوافق على ما أراده الخليفة العباسي من فرض كتاب « الموطأ » الشهير  
( للامام مالك ) على مختلف البلدان الاسلامية (٢١٠) .

وكان الشافعي يقول : « اذا صح الحديث فاضربوا بقولي عرض  
الحائط » . وليس أدل على بعد الشافعي عن التعصب لمذهبه من أنه حين  
انتقل من العراق الى مصر حيث عاش خمسة أعوام اتخذ مذهباً جديداً يتلأم  
مع عرف وطروف البيئة الجديدة ، وهنا نجده وقد ازداد تأثره بمدرسة أهل  
الراي ، فاصبح يعرف للشافعي مذهباً : قديم وجديد ، فأما القديم فهو  
ما كتبه وقال به في العراق ، وأما الجديد فهو ما كتبه وقال به في  
مصر (٢١١) . ولقد كان العلماء الكبار من أئمة كل مذهب يختلفون فيما بينهم  
كما يختلفون مع امام مذهبهم ( سواء كان أبا حنيفة أو الشافعي أو غيرهما ) ،  
ولم يكن خلافهم مقصوراً على الفروع فحسب ، بل كذلك في الأصول ، الأمر  
الذي يدل على بعد هؤلاء العلماء الكبار القليلين عن الجمود والتعصب للمذهب  
امامهم (٢١٢) . وكان الامام أبو حنيفة يقول : « هذا رأيي فمن جاء برأي خير  
منه قبلته » (٢١٣) .

---

(٢٠٩) ابن تيمية - حياته وعصره - آراؤه وفقهه للاستاذ الشيخ أبي زهرة ( الطبعة  
الثانية سنة ١٩٥٨ م ص ٢١٧ ) .

(٢١٠) وقد استند مالك إلى أن الصحابة اختلفوا في العروغ وتفرقوا في مختلف البلدان ،  
ولدى كل منهم علم وأحاديث يستند صحتها .

(٢١١) غنى الاسلام ( المرجع السابق ) ج ٢ ص ٢٣٦ .

(٢١٢) أبو حنيفة للاستاذ الشيخ أبي زهرة ( المرجع السابق ) ص ٢٣٢ .

(٢١٣) ابن تيمية للاستاذ الشيخ أبي زهرة ( الطبعة الثانية ١٩٥٨ ) ص ٢١٧ - وراجع  
له أيضاً « أبو حنيفة » ص ١٦٤ - ومما يذكر عن الامام ابن الجوزي قوله : « في التقليد  
إبطال منفة العقل لانه إنما خلق للتدبر والتأمل ، وقبيح بمن أعطى شمعة يستضيء بها أن  
يطفئها ويضيء في الظلام » - وراجع « نقد العلم والعلماء أو تلييس إبليس » لأبي العرج ابن  
الجوزي ( طبعة ١٣٢٤ هـ ) ص ٨٧ .



**الأنظمة الدستورية الأجنبية وروح الاعتدال (٢١٤) :** وتعد مراعاة روح الاعتدال في مقدمة العوامل والأسباب التي يرجع إليها حسن سير الأنظمة الدستورية في كل من إنجلترا ، والولايات المتحدة الأمريكية ، رغم ما يشوب أداة الحكم في أمريكا من الفساد ( كما سنبين فيما بعد ، في خاتمة هذا الكتاب ، وذلك بمناسبة المقارنة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية ) •

#### ثانيا : سنة التدرج في التشريع :

**كلمة عامة :** نجد بين علماء الشريعة والدين وعلماء القانون ، وبين قادة الفكر السياسي الاسلامي ، ممن ينادون في كثير من البلاد الإسلامية بأن تأخذ الدولة في دساتيرها وقوانينها بأحكام الشريعة الإسلامية ، نجد بينهم قليلين بل نادرين هم الذين يأخذون بعين الاعتبار ذلك المبدأ الهام الذي جرى عليه الاسلام فيما جاء به من أحكام ، ذلك هو مبدأ التدرج في التشريع ، فالأحكام التي جاء بها الاسلام في بداية عهده لم تشرع جميعا مرة واحدة في تشريع ( أو قانون ) كامل شامل ، ثم أن غير القليل مما أمر الله به أو نهى عنه قد جرى فيه الأمر أو النهى على سنة التدرج •

وقبل أن نبين كل هذا الذي قيل ، على وجه التفضيل ، يجدر بنا أولا أن نتكلم عن حكمة التدرج •

#### حكمة الأخذ بسنة التدرج - تلخص هذه الحكمة فيما يلي :

**أولا - التيسير ودفع الحرج :** « ان الأحكام التي شرعها الله ورسوله ( كما يقول الاستاذ الكبير الشيخ خلاف ) لم تشرع دفعة واحدة في قانون واحد ، وإنما شرعت متفرقة في مدى اثنين وعشرين عاما وبضعة شهور حسب ما اقتضاها من الإقتضية والحوادث ، وكان لكل حكم تاريخ لصدوره وسبب خاص لتشريعه ، والحكمة في هذا التدرج الزماني أن ييسر معرفة القانون بالتدريج مادة فمادة وييسر فهم أحكامه على أكمل وجه ، بالوقوف على الحادثة ، والظروف التي اقتضت تشريعها » ، - وكذلك كانت تلك الحكمة في أن غير القليل مما أمر الله به أو نهى عنه - في بداية العهد بالاسلام - جرى

---

( ٢١٤ ) لزيادة التفصيل راجع كتابنا « أزمة الفكر السياسي الاسلامي » ( طبعة ١٩٧٠ )

ص ١٨٣ - ١٨٥ ، أو ( الطبعة الثانية لعام ١٩٧٥ ) •

فيه الأمر أو النهي على سنة التدرج إنما هي التيسير ورفع الحرج (٢١٥) ، إن في هذا التدرج ( كما يقول أحد كبار علماء المسلمين ) وأخذهم بالتيسير في التكاليف والأحكام ، وبخاصة أنهم كانوا حديثي عهد بحياة لها أعرافها وتقاليدها التي تختلف في الكثير منها عما جاء في الإسلام (٢١٦) .

ثانياً - **كفالة نجاح الدعوة ونظام الحكم** : أن أية دعوة لنشر عقيدة دينية أو لنشر مذهب ذي صبغة سياسية أو اجتماعية وإقامة نظام للحكم على أساس تلك الدعوة لا بديل لها من العمل على تهئية البيئة أو التربة التي تصلح أن تفرس وتنبث فيها بذور هذه الدعوة ، كما أنه لا بد لها كذلك من اعداد الرجال القادرين على رعاية ذلك الفرس حتى ينمو ويسمو ، ذلك كله لا يتم - ولا يمكن أن يتم الا بعد حين ، أى في تدرج مدى بضع سنين . ذلك كان شأن الدولة التي أقامها الرسول في المدينة وشأن التشريعات التي شرعت فيها ، ولذلك كانت تلك الدولة رغم صغرها بين الدول خير مثال ، وكان الرجال الذين أعدمهم لمساوئته خير وأعظم الرجال ، أولئك هم الذين خاطبهم تعالى بقوله : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » (٢١٧) ( آل عمران : ١١٠ ) .

(٢١٥) أصول الفقه والتاريخ التشريع الإسلامي للأستاذ الشيخ خلاف ( المرجع السابق ) ص ٢٨٧ ، وراجع المسئله لدراسة الفقه الإسلامي للأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى ( الطبعة الثانية ١٩٦١ ) ص ٣٣ ، ٣٤ .

(٢١٦) القانون الإسلامي وطرق تنفيذه للعالم الإسلامي الباكستاني ( رئيس الجماعة الإسلامية ) أبي الأعلى المودودي ، وقد نشر في مجوعة « نظرية الإسلام وحديثه » ( من مطبوعات دار الفكر ببيروت عام ١٩٦٧ ) ص ١٩٩ .

(٢١٧) الخطاب في هذه الآية إنما كان موجهاً إلى الصحابة ( لا إلى الأمة الإسلامية جميعاً ) فيما يرى كبر المفسرين كآبى عباس وابن كثير والامام محمد عبده ، وكلمة « الأمة » في هذه الآية إنما تعهد بها طائفة أو فئة من الناس ، كما هو الشأن في الآية الكريمة « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » - وقد سبق لنا بيان ذلك تفصيلاً ( راجع ص ) .

ويقول العالم الباكستاني المودودي ( في رسالته « منهاج الانقلاب الإسلامي » ص ١١٨ ) : « وبعد كجاج عتيف وجهاد محصل استمر ثلاثة عشر عاماً آن للإسلام أن يؤسس دولة صغيرة في المدينة ، وذلك حينما تهيأ للرسول زهاء ثلاثمائة رجل من الأصحاب الذين ربي كل واحد منهم تربية إسلامية كاملة » .

ان النظام الذى اقامه الرسول على أساس العقيدة التى جاء يدعوا اليها ، انما استطاع اقامته ، « لأن الرسول — كما يقول كبير العلماء وقادة الفكر السياسى الاسلامى فى باكستان — ما زال يعد له رجالا اكفاء الى عدة سنوات متتابة ويعمل على تبديل أفكار عامة الناس بوسائل التعليم والتبليغ والدعاية ، واستعمل جهاز الحكومة وادارتها لاصلاح المجتمع حتى تهيأ — بعد كل ذلك — ذلك الوسط المنشود الذى كان صالحا لينفذ فيه التشريع الاسلامى » (٢١٨) .

وفى موضع آخر يقول ذلك العالم الباكستانى الكبير : « أنه لو خول المسلمون اليوم أن يؤسسوا دولة فى بقعة من بقاع الأرض لما استطاعوا أن يقوموا بادارة شئونها وتسيير دفتها وفق المبادئ الاسلامية ولا ليوم واحد ، فانكم معشر المسلمين لم تعدوا المعدات اللازمة ولا هياتم العوامل الكافية لتنشئة رجالكم وشبابكم على الطراز المخصوص للتفكير والأخلاق الذى تحتاج اليه الدولة الاسلامية لتسيير دفة أمرها وتنظيم دوائرها العديدة ... الخ » — ثم يقول : « ... امثال هؤلاء هم الذين يتيحون للذين يبتغون الفرار من الاسلام أن يعترضوا على الاسلام وأن يسخروا من فكرة اعادة نظامه فى العصر الحاضر وأن يستخفوا بالمطالبين بها ، ثم يقول : « لا ينبغي أن نفعل قاعدة تدرك بالفطرة ، وهى أنه لا يحدث تغيير فى الحياة الاجتماعية الا بالتدرج » (٢١٩) .

**امثلة فى التاريخ السياسى الاسلامى :** ويشهدنا التاريخ السياسى فى الاسلام على اقامة نظام حكم اسلامى ، أو احداث اصلاح قوييم لنظام الحكم القائم ولكنهم لم يكتب لهم النجاح فى مهمتهم ، لأنهم لم يعملوا أولا على التمهيد لذلك الاصلاح لنظام الحكم باصلاح البيئة الاجتماعية . ذلك — كما يقول هذا العالم الباكستانى — شأن « الحليفة العادل الزاهد عمر بن عبد العزيز وشأن الخليفة المأمون » (٢٢٠) .

(٢١٨) منهاج الانقلاب الاسلامى ( المرجع السابق ) ص ٩٢ .

(٢١٩) منهاج الانقلاب الاسلامى ص ١٩٠ ، ١٩١ .

(٢٢٠) ويفرض ذلك العالم الباكستانى الى ما تقدم قوله : « وكذلك الملكان العظيمان من ملوك الهند المسلمي محمد تغلق ( ٧٢٦ — ٧٥٢ هـ ) وعملكير ( ١٠٦٨ — ١١١٨ هـ ) فانهما رغم ما كانا عليه من الورع والتجرد عن المظالم والشهوات لم يتمكنوا من احداث أى تغيير فى نظام الحكومة . وقد كان هذا كله فى عصر الملكية الملقط حينما كان للملك الامر والنهى =

**أمثلة من احكام القرآن على مراعاة التدرج :** أما فيما يتعلق بالسنة فقد بينا كيف سار الرسول - طوال عديد من السنين - في طريق التدرج ، في نشر دعوته وإقامة دولته وتكوين رجال عظام من صحبته •

أما الآيات القرآنية فاننا نستطيع أن نذكر منها الكثير في هذا المقام ؛ وحسبنا أن نشير منها ما يلي :

١ - فالصلاة انما فرضت على المسلمين في بداية العهد بالاسلام - صلاة مطلقة بالغداة والعشي ، فهي لم تفرض عليهم في البداية - كما حدث فيما بعد - خمس فرائض في اليوم والليلة، ركعات محددة في كل فريضة •

٢ - وكذلك كان الأمر بصدد تحريم الخمر ، أما عن سنة التدرج التي اتبعها القرآن الكريم في تحريمها فتتلخص في الأخذ بثلاث مراحل : فقد نزلت أولا الآية الكريمة : « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واتمهما أكبر من نفعهما » ( البقرة : ٢١٩ ) - ثم بعد فترة حرمت الخمر لدى الصلاة ، ثم بعد ذلك حرمت الخمر تحريماً باتاً ( وذلك في آية شهيرة سبقت الإشارة إليها ) ( ٢٢١ ) •

٣ - وكذلك كان الشأن بصدد الرق الذي كان نظاماً معروفاً قبل الاسلام أقرته جميع الديانات ، ومختلف الشرائع في مختلف البلدان حتى في الديمقراطيات القديمة ( كما كان الشأن في دويلات اليونان القديمة ) ، وكان يعد إحدى الضرورات في صدر الاسلام ، لذلك لم يكن مما تقضى به الحكمة ، بل ولا من مستطاع الأمور الغائره مرة واحدة بقرار واحد ، لذلك عمل الاسلام على مكافحة الرق بل وعلى القضاء عليه بصورة تدريجية ، حتى

---

= فليت شعري كيف يمكن أن تكون دولة قومية مؤسسة على طراز الديمقراطية عونا لناس ومساعداً في استكمال هذا الإصلاح الاساسي ؟ فان السلطة في الحكومات الديمقراطية لا بنالها الا من رضى عنه الجمهور ووضعوا قفتهم فيه ، فان لم تكن العقلية الاسلامية والفكرة الاسلامية تغلبت في دماء النخبين ، وان لم تكن الاخلاق الاسلامية مقصد آمالهم ، وان لم يكونوا مستعدين للضغوط لتلك المبادئ الناتجة التي هي قوام الدولة الاسلامية فلا يمكن لحكام تقي كامل الايمان أن ينتخبوه عضواً في مجالسهم النيابية » • ( المرجع السابق ) ص ١٩١ •

( ٢٢١ ) اصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامي للاستاذ الشيخ خلاف ص ٢٨٧ وما بعدها •

انه ليصح القول - فيما نرى ويرى بعض العلماء والباحثين - أن الاسلام فى العصر الحديث لا يبيع الرق - وبياننا لذلك قائلنا تكتفى هنا بكلمة موجزة (٢٢٢):

إذا كان الرق يعد قديما فى كثير من بلاد العالم ضرورة اقتصادية ، بل ضرورة سياسية . فى البعض منها ( كما كان للشبان فى الديمقراطيات اليونانية القديمة ) (٢٢٣) ، فقد كان يعد الرق فى صدر الاسلام ضرورة حربية ، فحين ظهر الاسلام كان استرقاق أسرى الحرب نظاما متبعيا فى الحروب ، وفى حرب المسلمين مع المجوس فى الشرق ، ومع الروم فى الغرب أمر الأعداء بعضا من المحاربين المسلمين واسترقوهم ، فكان لزاما على القواد المسلمين أن يأخذوا بسنة المعاملة بالمثل ، عملا بقوله تعالى : فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ( البقرة : ١٩٤ ) ولم يكن من المقبول أو المعقول أن يسترق أعدائهم أسرى المسلمين ، وأن يحرر المسلمون أسرى أعدائهم (٢٢٤) .

فإذا تغير الحال بحيث أصبح خصوم الاسلام لا يسترقون المسلمين فى حروبهم معهم كان واجبا على المسلمين أن يمتنعوا عن الاسترقاق والا خالفوا الآية الكريمة التى تنهى عن الاعتداء ، وذلك فى قوله تعالى : « ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين » ( البقرة : ١٩٠ ) - ثم ان الحرب التى كان يباح فيها شرعا رقيق الأسرى يجب أن تتوافر فيها شروط معينة أهمها : أن تكون الحرب دفاعا عن الاسلام ، أو منعا لقيام فتنة بين المسلمين ، ولم تكن تتوافر هذه الشروط فى الواقع الا فى تلك الحروب التى اضطر اليها الاسلام فى بداية ظهوره ، « ومعنى هذا أن الاسلام لم يبيع هذا النوع من الرق الا لأجل معلوم » (٢٢٥) .

---

(٢٢٢) لزيادة التفصيل يراجع كتابنا : مبادئ نظام الحكم فى الاسلام ( الطبعة الثانية ١٩٧٤ ) ص ٤٠٦ - ٤١٦ ، ولزيادة التفصيل تراجع الطبعة الأولى ص ٨٤١ - ٨٥٤ والمراجع المشار اليها فيه .

(٢٢٣) وذلك لانه كان من شأن نظام الرق - فيما يرى أرسطو - أن يتيح لمواطنين فارغا كاليا من الوقت لمزاولة أعمالهم وحقوقهم السياسية فى جمعية الشعب .

(٢٢٤) « السير الكبير » للإمام الشيبانى ، بشرح الإمام الرضى ، وعليه تعليقات من الأستاذ الشيخ أبى زهرة ( وقد حقق النصوص الأستاذ الشيخ مصطفى زيد ) - من مطبوعات جامعة القاهرة سنة ١٩٥٨ ص ٧٥ ، ٧٦ .

(٢٢٥) السير الكبير ( المرجع السابق ) ص ٨١ ، ٨٤ حيث ورد ما نصه : « انه لو أن تعاليم الاسلام - فيها يتعلق بتحرير الأرقاء - قد روعيت لما بقى أسير رقيقا مدة تتجاوز العام » ثم يقول : « ان الفرق انتهى فى حكم الاسلام فلا مسوغ له اليوم » .

## سنة التدرج في الأنظمة والمذاهب السياسية في تاريخ الدول الأجنبية (٢٢٦)

إذا نحن نظرنا إلى تاريخ تلك الأنظمة والمذاهب تبين لنا أن الكثير منها تأخذ بسنة التدرج ، وأن مراعاة هذه السنة في مقدمة عوامل ما كتب لها من نجاح ، وأن عدم مراعاة البعض لتلك السنة يعد في مقدمة عوامل ما كتب على بعض الأنظمة من اخفاق أو انهيار ، وعلى بعض المذاهب من اندثار أو عدم انتشار . فإذا كانت الطفرة أمرا مستظاعا بل ومبشئنا أحيانا أو واجبا في ميدان الصناعة أو التعليم كما حدث في اليابان في عهد إمبراطورها العظيم « ماتسوهيتو » ( الذي تولى حكمها فيما بين عامي ١٨٦٨ - ١٩١٢ ) ( ٢٢٧ ) ، إلا أن تلك الطفرة - في ميدان المذاهب أو الأنظمة الاجتماعية أو السياسية - تعد طريقا وعرا لا تؤمن عواقبه ، وتكثر شروعه ومتاعبه ، بل كثيرا ما تكون معول هدم يهز من تلك المذاهب والأنظمة أركانها ، ويقوض بنيانها . وحسبنا أن تشير إلى مثال واحد لما قدمنا ، وهو انجلترا ، حيث تعد مراعاة سنة التطور والتدرج في مقدمة العوامل التي عملت على نجاح نظامها الدستوري البرلماني ، فرغم قدم عهد الانجليز بهذا النظام فأننا نجدهم لم يأخذوا بنظام الانتخابات العام ( أى غير المقيّد بشرط نصاب مالى أو شرط كفاءة ) لانتخابات مجلس العموم إلا عام ١٩١٨ م ، ولم يقرر للمرأة هناك حق الانتخاب تماما كما للرجل ( أى بالشروط ذاتها التي تشترط فيه من أجل أن يكون ناخبا ، من حيث شرط السن وغيره ) إلا عام ١٩٢٨ م ( ٢٢٨ ) .

( ٢٢٦ ) زيادة التفصيل راجع كتابنا : أزمة الفكر السياسى الاسلامى ص ١٧٤ - ١٨٢ .

( ٢٢٧ ) راجع « مبادئ » فى السياسة المصرية « للاستاد محمد على علوية باشا ( طبعة ١٩٤٢ ) ص ٤٢ ، ٤٣ .

( ٢٢٨ ) لزيادة التفصيل فيما يتعلق بمراعاة سنة التدرج فى الأنظمة الدستورية فى انجلترا وأمريكا والأنظمة الماركسية ، وفى مذهب ماركس راجع كتابنا : أزمة الفكر السياسى الاسلامى ، ( الطبعة الثانية ١٩٧٥ ) أو كتابنا « أزمة الأنظمة الديموقراطية » ( الطبعة الثانية ١٩٦٤ ) .

## المطلب الثاني مناقشة وملاحظات

سنقول هنا - كما سبق لنا أن أشرنا - مناقشة ما يستحق أن يكون للمناقشة موضعاً ، مما كان من الأدلة التي استند إليها الرأيان السالفان المتعارضان ( الرأي القائل بصلاحيّة الشريعة كمصدر أساسي للدستور ، والرأي الآخر المعارض ) ، وتتلخص ملاحظتنا في هذا المقام فيما يلي :

### - ١ -

#### عن اتهام الشريعة بالجمود

أولاً : أن ما ذكرناه<sup>(١)</sup> عن « مدى مرونة مصادر الشريعة الإسلامية » وبخاصة في الشئون الدستورية ، وعن المنهج القويم الواجب اتباعه في التفسير في استنباط الأحكام ( أى في الاجتهاد بوجه عام ) ، وعما تنطوي عليه أحكام الشريعة من مراعاة « المصلحة » بمعناها العام ( أى بما تشمله من مراعاة مبدأ نفى المخرج ومبدأ الضرورة ) ، وعن الأخذ بسنة التدرج في التشريع ( سواء كان تشريعاً عادياً أو دستورياً ) وذلك حين يراد تطبيق أحكام الشريعة في هذا العصر ، وإذا أضفنا إلى جانب ذلك ما سبق لأنصار الرأي القائل بصلاحيّة الشريعة ( كمصدر أساسي للدستور ) أن أدلوا به من الحجج للرد على ما يوجهه بعض علماء المستشرقين من الاتهام للشريعة بالجمود<sup>(٢)</sup> ، نقول أننا إذا أضفنا هذا إلى ذلك لكان في ذلك كله ما يفنيها كل الفناء عن عناء مناقشة ذلك الاتهام . والواقع أن ذلك الجمود كان في بعض الأزمان من صفات بعض علماء الشريعة وفقهائها ، فكان من ذلك أن خلط الكثيرون من الناقدين من المستشرقين بين الشريعة وعلمائها ، وسنة الخلط بين الشريعة وعلماء الشريعة ، وبين الدين ورجال الدين ، واتهام الشريعة ببعض أخطاء فريق من رجالها ، واتهام الدين ببعض أخطاء فريق من رجاله ، تلك هي سنة عرفت منذ سنين عن كثيرين من المستشرقين .

(١) راجع ما كتبناه في المطلب الأول ( من هذا المبحث الثالث ) .

(٢) راجع المبحث الثاني - النبعة رقم - ١ - .

**ثانيا : أسباب اتهام بعض المستشرقين للشريعة بالجمود :** فإذا نحن أردنا أن نبحث عن الأسباب التي دعت المستشرقين الى اتهام الشريعة بالجمود فإنا نجد أنها تتلخص فيما يلي :

١ - لأن الشريعة الاسلامية ذات صبغة دينية ، ويبدو الدين في نظر الكثيرين ( كما يبدو في نظر الفقه الحديث ) هو والقانون بمثابة ظاهرتين متنافرتين أى غير مؤلفتين ، اذ يعد الدين ذا صبغة جامدة غير متغيرة ، بينما يعد القانون ذا صبغة متطورة متغيرة ، كما أن الدين - كما يقولون - يتعلق بضمير الفرد ( أو عقيدته ) ، بخلاف القانون فهو يتعلق بالمصالح الاجتماعية ، الأول صادر عن الله والثاني صادر عن الدولة(٣) .

٢ - ومن تلك الأسباب - فيما يرى البعض - أن رجال الفقه الاسلامي في العصور المتأخرة لم يفكروا أن ينشروا المبادئ الصحيحة للشريعة الاسلامية باحدى اللغات الأوروبية(٤) .

٣ - ويلتمس بعض علماء الشريعة في عصرنا هذا المصدرة لبعض المستشرقين فيما ذهبوا اليه ، « لأن نواحي المحسوبة والمرونة في النصوص التشريعية في القرآن والسنة ( كما يقول الأستاذ الكبير الشيخ خلاف ) نواح دقيقة لا يحيط بها الامن استقرأ تلك النصوص ، وراض عقله على الاستدلال بها أو أنعم النظر في جعلتها وتفصيلها ، ولأن نواحي المحسوبة والمرونة في سائر الأدلة الشرعية ( يقصد المصادر ) قد عطاها علماء المسلمين ببحوث لفظية واختلافات جدلية وشروط وقيود ذهبت بمرونتها وحالت دون الاهتداء بها ، واشتدت تحجر هذه المصادر وزاد تراكم الأتربة عليها بسد باب الاجتهاد

---

(٣) ذلك هو ما ذكره الأستاذ الكبير عل بدوي ( عميد كلية الحقوق الأسبق بجامعة القاهرة ) في بحث له بعنوان : *Relations Historiques et Ethnologiques des religions et du droit*

قدمه الى احد مؤتمرات القانون المقارن في لاهي عام ١٩٣٦ م ونشر بمجلة القانون والاقتصاد ( عدد يناير ١٩٣٣ م ) ص ٥ - ٨ .

(٤) وراجع بحث الأستاذ عل بدوي ( السابق الاشارة اليه ) ص ٢٢ .  
عل أننا نلاحظ في السنوات الأخيرة أنه قد بدأ التطور في هذا الاتجاه السليم .



وإيجاب تقليد مجتهد من الأئمة الأربعة ، فإن هذا عطل استعمال مصادر التشريع فى الاستنباط وجعلها (٥) .

٤ - ويضاف الى تلك الأسباب جهل فقهاء القانون الغربيين ( اللهم الا فى النادر ) باللغة العربية التى هى وحدة الأداة التى تمكنهم من الوقوف على آراء علماء الفقه الإسلامى (٦) .

٥ - وأخيرا نضيف الى ما تقدم ما هو معروف عن الكثيرين من المستشرقين الغربيين من تعصب ضد الشرق والشرقيين ، وأحيانا ضد الإسلام والمسلمين ، وتلك نزعة من شأنها أن تضعف فيهم روح الانصاف العلمية ، أى روح حب البحث عن الحقيقة : الأمر الذى أدى ببعضهم الى الوقوع فى هوة بعض أخطاء نعد من الأوليات ، أى أن وجه الحق أو الصواب فيها يعد من البديهيات ، وحسبنا بيانا لذلك أن نشير الى ما رآه بعض أولئك المستشرقين من أن الأفراد فى الإسلام ليس لهم حقوق إزاء الامام ( أى الخليفة ) ، أو الحكام ، وأن الطاعة له ، أو لهم ( أى للحكام ) واجبة على الأفراد على الدوام ، وأن لا مسئولية على الحكام ، وأن الخلافة فى الإسلام هى نوع من أنواع الحكومات الاستبدادية الجائرة ، أى المطلقة غير المقيدة ، وغير ذلك من الأمور التى يرى فيها وجه الخطأ بينا لا يعوزه بيان (٧) .

ومنهم من تنهّب به تلك النزعة - فى كتاباته عن تاريخ الأزمنة القديمة الى حد انكار فضل الحضارة الشرقية القديمة على الحضارة اليونانية ( التى

---

(٥) راجع بحثا بعنوان : « مصادر التشريع الإسلامى مرّة » للأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف ( المرجع السابق ) منشور بالمطبعين إبريل - مايو سنة ١٩٤٥ م من مجلة القانون والاقتصاد .

(٦) بحث الأستاذ على بديوى القلم الى مؤتمر القانون المقارن ( بلاهى ) - المرجع السابق ص ٢٢ .

(٧) راجع فى مسئولية الامام ( أو الخليفة ) من جميع أعماله - فى الإسلام : كتابنا : « مبادئ نظام الحكم فى الإسلام » ص ٩١٤ - ٩١٨ - وراجع فى اتهامات المستشرقين - « الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى » للأستاذ الدكتور محمد البهى ( طبعة ١٩٥٧ م ) ص ١٣٤ ، ص ٣٤٢ . و « النظريات السياسية الإسلامية » للدكتور محمّد ضياء الدين الرئيس ( الطبعة الثانية ١٩٥٧ ) ص ٢٧ وما بعدها .

تعد أصل أو مصدر الحضارة الغربية الحديثة ( بل الى اعمال الشرق القديم اجمالاً تاماً ، انهم - على حد تصوير المؤرخ الامريكى والعالم المنصف ( بريستيد G. Breasted ) - يريدون قتل حضارة الشرق عمداً ، لأنهم يريدون اخفاء الحقيقة » (٨) - ويجدر بنا في مقام احتتام لهذه النبذة أن نوجه الأنظار الى أننا لا ننكر أن بين المستشرقين بعضاً من العلماء الممتازين المنصفين الذين كتبوا عن تاريخ الشرق أو عن العرب والشريعة الاسلامية بروح علمية صادقة لا تشوبها شائبة الشبهات أو شائبة الشهوات ، ولكن المقام هنا ليس مقام الكلام عن هذا الفريق من المستشرقين ولا عن المستشرقين بوجه عام ، وما كان من بعضهم من دفاع عن الشريعة وعن اعتراف بسموها (٩) -

ثالثاً : أما عن نزعة الجمود ( أو التقليد ) : فإنه يجدر بنا أن نوجه الانظار أولاً الى أن نزعة الفرد الى الاعتزاز بتراث السابقين هي أمر طبيعي ، بل غريزي في الانسان ، فلقد كانت عبادة أرواح الموتى تعد ( كما يقول كبير علماء الاجتماع في العصر الحديث : دوركيم ) أقدم - أو بالأقل - صورة من صور أقدم عبادة أو ديانة عرفت في البشرية في أقدم عصورها (١٠) - وأن من ضرورة البحث أن نتنكر لذلك التراث القديم فلا نفيده مما فيه من خير ، كما أن من ضروب المجال أن يقيم أحد علماء دون أن يفيد من ثمرات جهود من

---

(٨) راجع للمؤرخ الاخصائي في التاريخ المصرى القديم « بريستيد » كتابه *Conquest of Civilisation* والترجمة العربية له بعنوان « انتصار الحضارة » للاستاذ الدكتور أحمد فخرى ( طبعة ١٩٥٥ ) ص ٣ ، ٤ من المقدمة حيث يقول الدكتور فخرى : « أما الباحث الذى حدا بذلك المؤرخ الكبير النزعة ( بريستيد ) الى كتابة مؤلفه إنما يرجع الى استنكاره لما شهد من ان المؤرخين الغربيين ينسبون مصدر الحضارة الغربية الى اليونان والرومان وحدهم ، ويهملون الشرق القديم اجمالاً تاماً » .

(٩) سوف يكون مكان ذلك في خاتمة هذا الكتاب -

(١٠) يرى دوركيم *Durkheim* أن عبادة الأرواح وكذلك عبادة قوى الطبيعة لم تكونا سوى مظهرين مختلفين من مظاهر تلك الديانة البدائية الاولى وهي الديانة التوتمية ( أو عبادة التوتيم *Totem* )

راجع دوركيم « الاوضاع البدائية للحياة الدينية »

*Formes élémentaires de la vie religieuse*

سبقوه • ان الحياة تتحرك - كما يقول الفيلسوف والمفكر الباكستاني الكبير محمد اقبال - حاملة على عاتقها اثقال ماضيه (١) •

فاذا نحن نظرنا - من الناحية التاريخية - الى نشأة نزعة ذلك الجمود ( أو « التقليد » على حد تعبير علماء الفقه الاسلامي ) فاننا نتبين أن الفئدة دعا الى اغلاق باب الاجتهاد كان ما انتاب الدولة العباسية من الضعف منه منتصف القرن الرابع الهجري ( أواخر القرن العاشر الميلادي ) فاحتوت تسود الفوضى منذ ذلك العهد فساد الفساد الذي عم كل شيء حتى الفقه ، وحتى القضاء ، اذ ولي القضاء من لم يكن موضعاً لثقة المتقاضين ، وتصدى للافتاء والاجتهاد من لم يصل الى مرتبة الفقهاء أو المجتهدين ، فكان من ذلك أن عمدوا في أواخر القرن الرابع الهجري الى اقفال باب الاجتهاد مستندين الى ادعاء الاجماع ، فوقفت حركة الاجتهاد واقتصر الفقهاء - اللهم اذا استثنينا القليلين - على تقليد الائمة المجتهدين الكبار (١٢) .

• وفيهم مما تقدم أنهم رأوا في قفل باب الاجتهاد ، في الوقت ذاته اغلاقاً لباب من أبواب الفساد ، أو - بالأقل - اغلاقاً لنافذة من نوافذه أو لمنفذ من منافذه . فمما لا يجوز انكاره ان كانت ثمة بعض مبررات - أو على حد تعبير رجال القانون - بعض الظروف المخففة ، لما حدث من قفل باب الاجتهاد .

• وربما كان الجمود الذي أصاب الفقهاء المسلمين في فترة من الفترات - كما يقول العالم الجليلي الامام الاكبر الدكتور عبد الحليم محمود - هو سر من أسرار بقاء هذا الفقه بين أيدينا حتى اليوم • فلقد مرت بالعالم الاسلامي أحداث عاصفة يعرفها التاريخ ويعيها جيلنا ، حاولت هذه الأحداث بكل ما أوتيت من وسائل أن تعفى على كل ما له صلة بالاسلام ، ولم تترك هذه المواقف لاجتماعات المسلمين - على امتدادها - فرصة تسترد فيها انفسها -

١٥٠٠  
١٤٠٠  
١٣٠٠  
١٢٠٠  
١١٠٠  
١٠٠٠  
٩٠٠  
٨٠٠  
٧٠٠  
٦٠٠  
٥٠٠  
٤٠٠  
٣٠٠  
٢٠٠  
١٠٠  
٠

ولعل صراع — التغريب — الذى عشناه فترة من حياتنا أدق برهان على صحة ما نرى . فلم يكن اذن بد من محاولة الحفاظ على تراث ضخم وعزيز كان يتلطمز به أعداء الإسلام» (١٣) .

وفى ذلك يقول أيضا العالم الجليل والفقيه الكبير الشيخ أبو زهرة :  
« ان الاجتهاد أولى من الاتباع فى أصل الحقيقة المجردة ، ولكن قد يصاحب الاجتهاد ما يجعل التقليد أولى منه بالتحقيق ، وذلك اذا أقدم عليه من ليس له أهلا ، أو من كان فيه انحراف نفسى أو فكرى ، أو ما يكون فيه ميل الى مسايرة الحكام ، أو ارضاء الناس بدل ارضاء الله تعالى ، فانه فى هذه الحال يكون التقليد أولى من الاجتهاد ، لأن الاجتهاد يعرض المتصدين له لقول باطل ، وتحميل الدين ما ليس فيه . وان الاسلام قد حصن بالتقليد ، ذلك أنه قد جاءت فى القرن السادس والسابع الى العصور المتأخرة محن بغزوات من الصليبيين والتتار ، وكان فيهم حكام بعضهم صالحون وبعضهم غير صالحين ، ووجد من يدهن معهم من المنتسبين الى العلم ومدتهم بما يريدون ، حتى أنهم كانوا يترخصون لهم فيما لا يحسن الترخص فيه ، تسمحوا ببعض المذاهب ، أو يأخذون من رخص بعض المذاهب ما يسهل على الملوك مآربهم ، ويحقق لهم أهواءهم وشهواتهم ، ولهذا نرى أن يكون التقليد بدل الاجتهاد ، حتى لا ينبثق البقى الكبير من الآراء الفاسدة ، ومسايرة الأهواء المنحرفة » (١٤) .

إذا كان ذلك كله حقا يجب ألا ينكر ، فان هنالك كذلك حقا يجب أن يذكر ، هو أن هذه المبررات — أو « الظروف المخففة » — التى يذكرها لنا التاريخ أصبحت الآن غالبيتها فى ذمة التاريخ ، ثم أن قفل باب الاجتهاد لم يكن مع ذلك فى تلك الحقبة من التاريخ — كما يظن البعض — هو ذلك السد المنيع الذى منع تيار الفساد عن فتاوى بعض ذوى الأهواء من الفقهاء ، فان

---

(١٣) راجع الكلمة القيمة التى كتبها الامام الأكبر الدكتور عبد العظيم محمود فى «تقديم» كتابنا « أزمة الفكر السياسى الإسلامى — فى العصر الحديث » ( طبعة ١٩٧٠ م ) ص ٦ ، ٧ .  
(١٤) « موسوعة اللغة الإسلامى — بإشراف الأستاذ الشيخ أبى زهرة ( ١٢٨٧ هـ — ١٩٦٧ م ) ص ٦٥ — ويضيف العالم الجليل الى ما تقدم قوله « وإن لنا عبرة فيما نراه فى حاضرنا ، فقد رأينا بعض الذين يدعون الاجتهاد حق أو بغير حق يتلمسون ارضاء الحكام ، أو أهواء الناس ، ويحملون اللطاف القرآن والسنة ما لا تحمله ويؤولونها تاويلا لا مستند لها من قواعد التأويل ، بل فيها عكس ما جاء فى التنزيل » .

ما ذكر عن انقياد بعض الفقهاء - فى فتاويهم - لاهواء بعض الحكام الفاسدين بعد غزو التتار والصليبيين ، وما كان من أمر ذلك الانحراف حتى فى العصر الحديث ، انما كان بعد قفل باب الاجتهاد الذى حدث - كما قدما - فى اواخر القرن الرابع الهجرى .

الواقع أن قفل باب الاجتهاد انما كان - فيما يبدو لنا - بمثابة علاج للداء بدواء ليس أقل من الداء شرا أو ضرا . لقد كان الأوفى أن يعالج ما كان من فوضى وفساد - لا يقفل باب الاجتهاد - وانما بالتنظيم : بحسن اختيار رجال الافتاء ورجال القضاء ، بكفالة استقلالهم ، وبترسية وتنمية الوعى الدينى والخلقى ، وبالقدوة الحسنة .

لقد فاتهم - كما يقول الفيلسوف والمصلح الدينى الكبير الدكتور محمد اقبال : « ان مصر شعب من الشعوب لا يستند الى دعامة النظام بمقدار ما يستند الى قيمة الأفراد وقوتهم ، والجماعة التى يسود ويؤيد فيها التنظيم الى حد الافراط تضعف فيها شخصية الفرد حتى ليكاد يفقد روحه وتصل شخصيته الى حد الفناء » (١٥) .

ولقد فاتهم أن الجمود هو أكبر معول يهدم أية شريعة من الشرائع ، وأنه أكبر عدو للمجتمع الاسلامى ، وإن الهجوم الذى يخشى من خطره على قلعة الشريعة والاسلام هو ذلك الذى يوجه من داخلها لا من خارجها .  
ان كل ما فى الوجود يتطور ويتغير - كما يقول علماء الجيولوجيا - حتى الصخور . وليس ثمة ما هو أعجب من أن نرى البعض من علماء الشريعة - بل ومن علماء القانون المعنيين ببحوث الشريعة - من يريد للشريعة أن تكون دون الصخور تغيرا وتطورا (١٦) ليس هنا مكان الكلام تفصيلا عن مساوىء

(١٥) تجديد التفكير الدينى للدكتور اقبال ( المرجع السابق ) ص ١٧٢ - ١٧٤ .

(١٦) كان من اشد بواعث العجب لدى أن يفضى الى أحد كبار رجال القانون والفساد ( من المعنيين بالشريعة أشد العناية ) - فى حوار دار فيما بيننا - أنه يرى أن الخليفة ( أو رئيس الدولة الاسلامية ) فى عصرنا هذا يجب شرعا أن يتوافر فيه شرط « القرشية » أى أن يتصل نسبه بقريش ، عملا بالحديث النبوى : « الأنفة من قريش » . وذلك بينما نجد خلافا بين علماء المسلمين ( القدامى منهم والحديثين ) حول اشتراط هذا الشرط . ثم ان الذين يقولون منهم بالاشتراطه يرجعون ذلك الى ما كان لقريش قديما من المنعة والقوة والعلية على غيرها من قبائل العرب . وسوف نمود الى الكلام تفصيلا عن هذا الشرط وعما دار حوله من مختلف الآراء وذلك بحسب الكلام ( فى البنية رقم ٣ من هذا « المطلب الثانى » ) عن مسألة الخلافة واعتبارها - فى نظر البطى - أسلا من أصول الحكم فى الاسلام -

الجمود (١٧) ، وحسبنا هنا أن نذكر أن الجمود هو الذي أدى بأحكام الشريعة أن تأخذ هائلتها في الضيق في التطبيق ، فإذا بنا نجد أنها لا يكاد يمدو تطبيقها دائرة الأحوال الشخصية ، اللهم إلا قدرا قليلا بل ضئيلا ( مثل مسائل الشفعة والوقف ) .

وأن الجمود — كما قدمنا وبيننا — مما يتعارض مع روح الاسلام ومبادئ الشريعة ومضادها (١٨) .

على أنه كان من بشائر الخير أن شهدنا روح الاجتهاد والعمل على أن تسائر أحكام الشرع الاسلامي مصالح الناس ومقتضيات التطور ، في غير تعارض مع مبادئ الشريعة ، أقول : اننا شهدنا هذه الروح وقد سيطرت على ما سيطرت اقلام عدد من علماء الشريعة وعلماء القانون المعنيين ببحوث الشريعة في هذه السنوات الأخيرة .

---

١٧- (١٧) تكلبتا تفسيرا: ابن ميناوي: الجود: في كتابنا: « أزمة الفكر الهيماني الاسلامي » : (١٨) راجع « تطبيقنا لآدم » في « التطبيق الأول » من هذا المبحث في « حروقة مصادر » الشريعة » .

### الاسلام وهل هو دين ودولة ، أم دين فحسب

ان ما سبق لنا ذكره ( فى المبحث الثانى ) عن الأدلة التى قدمها أصحاب  
الرأى القائل بأن الاسلام دين ودولة ، وتلك التى ذكرت فى « نقد أدلة  
أصحاب الرأى القائل بأن الاسلام دين فحسب » وبخاصة أدلة الاستاذ  
الشيخ على عبد الرازق ) ، ان هذه وتلك تنطوى فى الواقع ، من الأدلة والوقائع  
قدراً كافياً كافلاً أن يهدم ليس فحسب الرأى القائل بأن « الاسلام دين  
فحسب » ، بل وأن يهدم كذلك بانيه ومتبنيه .  
على أن لنا بعض ملحوظات فى هذا المقام تلخص أهمها فيما يلى :

#### الملحوظة الأولى - المسألة لم توضع وضعا صحيحا :

كثير من المسائل يكثر الخلاف بصدها ، وقد يتعذر حلها ، ذلك لأنه لم  
يحسن وضعها . وعلى حد التعبير المأثور عن أحد كبار المفكرين الفرنسيين :  
« اذا نحن أحسننا وضع المسألة ، فقد حللناها » .

Bien poser la question c'est déjà la résoudre

فلقد كان الوضع الذى وضعت فيه المسألة ، والمحور الذى دار حوله  
الجدال ، هو البحث فيما اذا كان الاسلام ديناً ودولة ؟ ووضع المسألة هكذا  
الوضع هو وضع غير سليم ، ولقد أدى بأصحاب الرأى الذى يجب على هذا  
السؤال بالنفى ( أى أولئك الذين يرون أن الاسلام دين فحسب ) الى المغالطة  
والانكار حتى للحقائق التاريخية الثابتة التى لا عذر للجهل بها ولا سبيل  
لتجاهلها ، كانكارهم انه كانت دولة فى عهد الرسول - بعد هجرته الى  
المدينة - مستوفية جميع أركان الدولة ( كما سنتبين تفصيلاً فيما بعد ) .

كما أن ذلك الوضع الخاطئ أو غير السليم للمسألة من شأنه أن يحمل  
على الاعتقاد - كما يتبين فعلاً مما دار من المناقشات - بأن موضوع البحث أو  
السؤال : هل جاء الاسلام بنظام معين للدولة ، أى بنظام معين من أنظمة  
الحكم ؟

وطبعي أن نجد البعض - ازاء مثل هذا السؤال - يزعون الى الاجابة  
بالنفي ، استناداً الى أن الاسلام وقد جاء للبشرية جميعاً فإنه لا يصح فى  
الاذعان أن يقال بأنه جاء بنظام واحد من أنظمة الحكم للبشرية جميعاً لمختلف  
الآزمنة ومختلف الأكنة .

ولو أن المسألة وضعت وضمها الصحيح لقضى ذلك على كثير مما كان بين  
الفريقين المختلفين من أوجه الخلاف ، بل ولربما قضى على كل وجه للخلاف .

**أما الوضع الصحيح للمسألة** فكان يجب أن يكون هو البحث فيما اذا  
كان الاسلام قد جاء « بمبادئ عامة » لنظام الحكم في الدولة ؟ • ولو أن المسألة  
وضعت هذا الوضع ما كان ثمة موضع للخلاف ، لأنه لا يمكن أن يكون ثمة  
خلاف في أن القرآن جاء بمبادئ الشورى والحرية والمساواة والعدالة وغيرها  
مما يتعلق بنظام الحكم • ولو أن المسألة وضعت هذا الوضع السليم لما كان  
ثمة وجه للاعتراض بأن هذه المبادئ غير صالحة للبشرية جميعا في مختلف  
الازمنة والأمكنة ، إذ أن القرآن قد جاء بها بمبادئ عامة تتسع عموميتها وتقبل  
مرونتها أن تتشكل صورتها ويتطور مضمونها تبعا لمختلف البيئات في مختلف  
العصور ، حيث لم يعرض القرآن بصدها الى التفصيلات والمجزئيات ، أو الى  
بيان صورة من صور كل مبدأ من تلك المبادئ ، مما يختلف باختلاف ظروف  
الزمان والمكان •

**أما السنة** التي تعرض أحيانا لتلك التفصيلات أو الجزئيات ، فهي لا  
تعد كما قدمنا وبيننا - في هذا المقام : مقام الشئون الدستورية ( الشئون  
المتعلقة بنظام الحكم ) « تشريعا عاما » أى أنها لا تعد ملزمة شرعا للأجيال التالية،  
وبالتالى لا تعد ملزمة شرعا لنا في العصر الحديث (١) • وكذلك شأن الاجماع  
والقياس ( وغيره مما اصطلاح على تسميته « بأدلة الأحكام الشرعية » ) ماصدر

(١) راجع ما سبق لنا ذكره في المطلب الاول من هذا البحث ( في النيلة ولم (١) عن  
السنة وما يعد منها تشريعا وقتيا ( أو زمنيا ) - وراجع ص ٢٠٢ من كتابنا « مبادئ نظام  
الحكم في الاسلام » ( الطبعة الاولى ) حيث ذكرنا ما نصه : « فعلناه (الشرعية) الذين عرضوا  
ليبحث ما يعد وما لا يعد من السنة تشريعا عاما ( مثل الامام القرأني المالكي والأستاذ الأكبر  
الشيخ شلتوت ) نعدمهم يقررون أن ما يصدر من الرسول باعتباره ما له من الامامة والرياسة  
العامة لجماعة المسلمين لا يعد تشريعا عاما ، لأنه إنما بنى على المصلحة القائمة في عصره ( أى  
عصر الرسول ) ، ومن الأمور البينة بل والبدية - فيما يبدو لنا - أنه تدخل تحت هذا  
الاعتبار أو هذه الصفة سنن الأحكام الدستورية » • أو راجع الطبعة الثانية ( لسنة ١٩٧٤ )  
ص ٣٧ - ٤٥ •

**ملحوظة عامة :** نوجه الانظار الى أن السنة التي لا تعد تشريعا عاما ( وإنما تعد تشريعا  
وقتيا أو زمنيا ) هي التي تنظم التفصيلات أو الجزئيات لنظام من أنظمة الحكم ( كنظام الشورى ) ،  
لا السنة التي تقرر مبدأ عاما ، فالسنة في هذه الحالة الثانية تعد شريعة تشريعا عاما •



فى الشئون الدستورية فى أحد العصور السالفة فإنه لا يعد شرعا ( كما قدمنا )  
ملزما لنا فى عصرنا •

**الملحوظة الثانية - المصادر أو البواعث الحقيقية لأصحاب الراى القائل بأن  
الإسلام دين فصص :**

لم تكن الأدلة التى قدمها أصحاب هذا الراى - فيما اعتقد - هى المصدر  
أو الباعث الحقيقى الذى دفع بهم الى أن يميلوا الى الراى الذى اعتنقوه ، والى  
أن يميلوا عن الراى الذى عارضوه • وعدم الكشف عن الأسباب أو البواعث  
الحقيقية هى من الظواهر المعروفة المألوفة فى ميدان الآراء التى تتصل من قريب  
أو من بعيد بميدان السياسة أو ميدان علومها •

ويبدو لنا أن تلك المصادر أو البواعث الحقيقية الخفية تتلخص فى ثلاثة  
أمور :

**الأمر الأول :** هو ما أصاب الفقه الإسلامى من الجمود وقفل باب الاجتهاد  
وقد بدأت مرحلة الجمود - كما قدمنا - منذ أواخر القرن الرابع الهجرى ، لذلك  
فقد خشى البعض - إذا نحن أخذنا بالراى القائل بأن الإسلام دين ودولة - أن  
يؤدى بذلك الى سيطرة فقهاء المسلمين على شئون الحكم فى الدولة ، وبالتالى  
الى بث روح الجمود فى شئون الحكم ، وهى روح تخمد كل روح فى الدولة ،  
إى انها تقضى على الدولة ذاتها •

هذا الباعث الحقيقى الذى نشير اليه ، يدل عليه بصورة بينة ما يذكره  
أصحاب هذا الراى صراحة عن تلك المساوئ التى نجمت عن تدخل رجال  
الدين فى شئون الحكم فى بعض ما عرف من الدول ، وفى بعض ما سلف من  
العصور •

ولقد فات أصحاب هذا الراى أنه اذا كان مما لا يمكن انكاره أن الأخذ  
بالراى الآخر ( القائل بأن الإسلام دين ودولة ) مما يؤدى بلا ريب الى الاعلاء  
من مقام رجال الفقه الإسلامى فليس من شأنه أن يؤدى حتما الى أن يكون رجال  
الفقه أو الدين من الحكام ، فلم يكن هذا هو الشأن حتى فى صدر الإسلام •  
فمعاوية ويزيد وعمرو بن العاص ( وكثير غيرهم من رجال الحكم فى ذلك العهد )  
لم يكونوا من علماء الفقه أو الدين •

**والأمر الثاني -** هو تلك الأسباب السياسية التي سبقت الإشارة إليها  
( في البحث الاول - النيلة ١ ) •

**الأمر الثالث ( أو المصدر الثالث من تلك المصادر أو البواعث الحقيقية :**  
هو التأثير بالغرب الذي سادت فيه المسيحية التي فصلت ما بين الدين والدولة،  
بعبارة أخرى أنها نزع التقليد التي عرفت عن الفكر في الشرق في سيره وراء  
اقتفاء آثار خطوات الفكر الغربي (٢) •

وأصعاب الرأي القائل بأن الاسلام دين فحسب يشيرون صراحة الى ما  
يذكر عن مساوئه الحكم الديني ، ويذكرون ما عرف من تلك المساوئ التي  
نجمت عن تدخل رجال الدين المسيحي - في الغرب - في شئون الحكم • ولكنهم  
لا يشيرون الى ذلك الا كمجرد سناد لرأيهم الذي يدعون أنه انما ثبت لديهم  
كثيرة لم تبينوه من آيات قرآنية وأحاديث نبوية ، كانوا يتصيدونها ويقدمونها  
دون ذكر للأسباب والظروف التي أحاطت بها ، ودون الرجوع الى شيء من  
التفسيرات التي وردت في كتب كبار المفسرين لها ، حتى اننا نجد أن ذكرهم  
لتلك الآيات والأحاديث لم يكن في حقيقته الا ستاراً يخفي وراءه الأسباب  
والبواعث الحقيقية التي دفعت بهم الى اعتناق رأيهم •

ولقد فاتهم أن بين المسيحية والاسلام في هذا المقام فارقا كبيرا ، وكذلك  
كان كبيرا ذلك الفارق بين الدور الذي قام به رجال الدين المسيحي في التاريخ  
السياسي الغربي ، وذلك الذي قام به علماء المسلمين في التاريخ السياسي

---

(٢) كان الزعيم الهندي والمصلح الاسلامي الكبير المعروف ( قبل استقلال الهند ونشأة  
باكستان عام ١٩٤٧ م ) وهو محمد اقبال من يرون أن فكرة الفصل بين الدين والدولة التي  
اعتنقها بعض مفكرى المسلمين • انما كانت إحدى طواهر نزع التقليد للغرب المسيحي - وراجع  
الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي للاستاذ الدكتور محمد الهادي الطنطاوي  
١٩٦٠ ص ٤٠٨ - وقد ذكر اقبال بالبنجاب عام ١٨٧٢ وكان رئيسا لحزب مسلمي الهند وتوفي  
عام ١٩٣٨ •  
• راجع المرجع السابق ذكره ص ٤٠٤ بالهاشية وراجع : بحرية الفكر في الاسلام ، للفضيلة  
الامام شيخنا الشيخ محمد الهادي عرجون ( شيخ علماء الاسكندرية ) محاضرة طبعته عام  
١٩٥٩ ص ٦٦ ، ٢٧ حيث يرى أن الخطوة بين المقلين في الدين في الشرق انما ترجع الى نزع  
التقليد للغرب •

الإسلامي . الخلاصة - أنه ليس ثمة ما يبرر نزعة التقليد أو أعمال القياس بين شيئين ليس بينهما من وجوه التشابه شيء .

واليكم تفصيل ما أجملنا ، وتفسير ما قدمنا :

### فأولا : بين الديانتين المسيحية والإسلام :

إذا رجعنا إلى الديانة المسيحية ألفيناها تقوم على مبدأ الفصل بين الدين والدولة ، فمن الأقوال المأثورة عن السيد المسيح قوله : « ليست ملكتي في هذا العالم » ، وقوله « دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله » . ومن ذلك يتبين - كما يقول الأستاذ بلنتشل - أن طبيعة الدولة في الدين المسيحي ليست دينية (٣) .

ومما ورد في الإنجيل : « أن الملوك إنما ولايتهم على الأجساد وهي فانية ، والولاية الحقيقية على الأرواح وهي لله وحده » (٤) .

---

(٣) داجع للأستاذ بلنتشل Bluntchli ( أسناد العلوم السياسية سابقا بجامعة هايدلبرج Heidelberg بألمانيا الغربية ) كتابه The Theory of the State الطبعة الثالثة للترجمة الإنجليزية من اللغة الألمانية ص ٢٨٩ .

ومما تجدر الإشارة إليه أننا نجد البعض يرى أن الظروف التي قال فيها المسيح كلمته « دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله » لا تدل على أنه كان يقصد بها ذلك المعنى المشار إليه ، ولا نريد هنا أن نخضع أنفسنا في نقاش حول تفسير تلك العبارة ، فإن لغيرها وعلى كثير من الدلائل الأخرى ما يكفي للدلالة على ذلك المعنى الذي أشرنا إليه . على أنه من المفيد أن نذكر أن الرأي الآخر الذي يرى أن تلك العبارة « دع ما لقيصر » الخ « لا تقلد ذلك المعنى ، إنما يستندون إلى ما ورد في الإنجيل متى في الإصحاح ٢٢ ونصه « حينئذ ذهب الفريسيون وتساوؤوا لكي يصطادوه بكلمة فأرسلوا إليه تلاميذهم مع اليهوديين - وهم من اليهود - ثالثن : يا معلم نعلم أنك صادق وتعلم طريق الله بالحق فقل لنا ماذا نعلن أيجوز أن نعطى جزية لقيصر أم لا ؟ فعلم يسوع خبثهم وقال ماذا تجربوني يا مراون ، إردني معاملة الجزية فقدموا له دينارا فقال لهم من هذه الصورة والكتابة ، قالوا له لقيصر . فقال لهم : أعطوا إذا ما لقيصر لقيصر وما لله لله . فلما سمعوا تعجبوا وتركوه ومضوا » - وفي الإنجيل لوقا إصحاح ٢٠ عدد ٢٦ ورد ما نصه : « فراقبوه وأرسلوا جواسيس يتراءون أنهم يريدون لكي يسكوه حتى يسلموه إلى حكم الوالي وسلطانه فسالوه قائلين : يا معلم ... الخ » - كان ذلك نقلا من كتاب « حقيقة الإسلام وأصول الحكم » للأستاذ المفتي الشيخ محمد بنحيث الطيحي ( طبعة ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م ) ص ٢١٦ .

(٤) مجموعة العروة الوثقى ص ٦٤ - ٦٦ وكان ذلك نقلا عن مؤلف الأستاذ الدكتور محمد البهي ( المرجع السابق ) ص ٤٨ .

ولذلك نجد أن المسيحيين الأولين لم يعملوا الى شيء من الإصلاح في المجتمع الروماني الذي كشأوا فيه ، رغم ما هو معروف من تحريمهم للكثير من العادات والطقوس القديمة ، وارتضوا جميع ما وجدوا من نظم لا قبل لهم بتغييرها ، فدعوا للامبراطور في صلواتهم ، ولو أنهم رفضوا أن يعرقوا البخور لتمثاله (٥) .

أما في الاسلام فانه لا يعرف أمثال تلك الآيات أو الكلمات التي تدل دلالة بيئة على الفصل . فيما بين الحياة الدنيا وحياة الآخرة ، ولا الفصل ما بين الدين والدولة . بعد هجرة الرسول الى المدينة ( كما قدمنا ) .  
ويعكس المسيحية نجد الاسلام قد شرع فيه مبدأ القصاص كما شرع فيه مبدأ الجهاد (٦) .

فالمسيحية نشأت تحت ظلال الامبراطورية الرومانية ، ولم تحت على مقاومة الامبراطور ( أغسطس ) رغم انه لم يعتقد المسيحية ، وكان هو الذي اذن لبعض اليهود أن يقتلوا المسيح ( فيما يعتقد المسيحيون ) (٧) .

(٥) راجع « تاريخ أوروبا في الصور الوسطى » للاستاذ لشر ( استاذ التاريخ بالجامعات البريطانية ووزير المعارف سابقا ) ترجمة الاستاذ الدكتور محمد مصطفى زيادة الطيبة الدينية ( ١٩٥٤ م ) الجزء الأول ص ١٠٧ ، ١٠٨ ، حيث يعيّن الى ما تقدم قوله : « ولذا فمن الخطأ أن نضفهم بأحد الاوصاف السياسية الحديثة ، لأنهم لم ينادوا بالاشتراكية أو الشيوعية ، ولم يدعوا الى الفردية ( الرأسمالية ) ، ولم تكن لهم فلسفة في الدولة وأصول الحكم ، ولم يخطر ببال أحد منهم أن استطاعة جماعتهم الصغيرة البعيدة من السلطة والنفوذ أن تحدث بالسياسة الرومانية أو المجتمع الروماني شيئا من التعديل ، ذلك انهم أيقنوا أن الدنيا متاع الكرور بالشرور ، وتعلموا أن الانسان طريد حنة الخلد وحق عليه المذاب القيم وأله شيء للانسان أن يموت ميتة الشهيد على أن يرتكب اثما من الآثام ، وتعلموا كذلك أن هذه الدنيا لن تثبت إن تزول ، وإن رجسة المسيح الى الارض — وهي ما اعتقدها الناس وشبكة الوقوع — سوف تملأ الدنيا عدلا ، بعدما ملئت ظلما وجورا وشيئا ونقصا يمحوه كله المسيح محسوا ، وإذا كان الامر كذلك فما الذي يحصل للمسيحي على الغاء الرق أو الحرب أو الربا أو استعمال القوة الفاسدة التي ساعدت الدولة الرومانية على النهوض ، ما دام كل ذلك ملقى عليه بالزوال » .

(٦) راجع مؤلف الاستاذ الحق الشيخ بغيت المظني ( المرجع السابق ) ص ٢٩٣ حيث يقول : « اننا اذا رجعنا الى شريعة موسى التي ترجع الى التوراة وشريعة عيسى التي ترجع اليها وال الانجيل وجدناهما لم يؤثر هتما الجهاد » .

(٧) الامبراطور أغسطس هو اول أباطرة الدولة الرومانية ، وقد كان يسمى اوكتافيوس قبل أن يتوج امبراطورا ( وقد ولد عام ٦٣ ق . م . وبدأ حكم الامبراطورية عام ٢٧ ق . م . ) وهو الذي هزم انطوني في موقعة أكتيوم الشهيرة في عصر كليوباترة ، وقد توج امبراطورا على اثر انتصاره في تلك الموقعة .

## ثانيا - بين التاريخين : المسيحي والاسلامي :

يذكر لنا تاريخ المسيحية الكثير من المساويء وضروب الاستبداد التي تنسب للبابوات وغيرهم من رجال الكنيسة ، « فالسلطة مفسدة » على حد التعبير المشهور المأثور عن أحد كبار المفكرين والسياسة البريطانيين القدماء ( اللورد أكتون Acton ) ، و « كل فرد بيده قسط من السلطة ينزع بطبيعته الى أن يزيد من حدود سلطته » بل وأن يسيء استعمال سلطته بل وأن يستبد بها ، كما يقول الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو ، ولذلك فإنه يجب - كما يقول - من أجل أن نحول دون اساءة استعمال السلطة ، أو الاستبداد بها « أن توقف السلطة السلطة » .

"Il faut par la disposition des choses, que le pouvoir arrête le pouvoir"

ولقد انقضت فترة من الزمان بلغ فيها البابوات من القوة والسلطان بحيث لم تكن هناك الى جانبهم سلطة أخرى تبلغ من القوة حدا تستطيع معه أن توقف سلطة البابوات عند حدها ، أى أن تضع حدا لاستبدادها .

والأمثلة على ما أتاه البابوات ( وغيرهم من رجال الكنيسة ) من ضروب العسف والاستبداد عديدة ( وقد سبقت لنا الإشارة الى بعضها في المبحث الثاني في ختام التبعة رقم ٥ ) .

بعض خدمات للكنيسة - وما يقضى به علينا واجب الانصاف أن نشير - الى جانب ما يذكره التاريخ للبابوية ورجال الكنيسة من سيئات - أن نشير الى ما يذكر لهما من بعض الخدمات أو الحسنات : فلولا الكنيسة ما اهتم أحد بشئون التعليم في القرن السادس ، وعلى الرغم مما لدينا من كثير الشواهد ( كما يقول المؤرخ البريطاني فشر ) على خضوع الأساقفة وخضوعهم لأرباب الحكم ، لم تعدم الحوادث أساقفة عرفوا بالشجاعة والجرأة على الحاكم المعتدى ، وتذكره بالعذاب في الآخرة اذا هو لم يرجع عن بغيه ، والواقع أنه لم يكن بذلك العصر الغاشم سوى الكنيسة لحماية الفقير والمسكين والمحروم والمظلوم (٨) .

---

(٨) فشر ( المرجع السابق ) ج ١ ص ١٠٩ - حيث يذكر أيضا ما نصه « والواقع ان الكنيسة قامت على كل شيء حتى الماديات في ذلك العصر » فإذا تطلب نهر من الانهار جسرًا لضبط مجراه أو احتاج بلد من البلاد سقاية لحمل الماء الى جهة مرتفعة كان الإسقف في أغلب الأحيان صاحب المشروع ومصدر المال اللازم لتنفيذه » .

وكذلك فانه مما يذكر من الخدمات أو الحسنات للبابوية انها اخذت تدعو الى السلم ووضع حد لتلك الحروب الطويلة ( المعروفة باسم « حروب المائة سنة » ) التي دارت رحاها بين انجلترا وفرنسا طيلة القرن الرابع عشر(٩) .

**ظاهرة استقلال المعتقدات الدينية من الظواهر القديمة** - ومما يقضى به علينا أيضا واجب الانصاف أن نوجه الأنظار الى أن ظاهرة استقلال المعتقدات الدينية من أجل تحقيق شهوات أو أطماع شخصية دنيوية تعد من الظواهر القديمة التي تعرفها البشرية منذ أقدم عصورها ، أي قبل أن تعرف الأديان السماوية الكبرى المعروفة .

وحسبنا أن تشير الى مصر الفرعونية حيث يذكر لنا التاريخ أن نمثال المعبود آمون ( ملك الآلهة الأعظم ) كان يعده الكهنة الواسطة في الفصل في الأمر حتى في مهام شئون الدولة فكان يحمل في سفينته على أعناق الكهنة من مسكنه ثم يلقي عليه رئيس الكهنة أو الملك الأسئلة التي يراد الاجابة عليها فيجيب ذلك المعبود ( أو الاله في عقيدتهم ) بحركات خاصة ، وقد يجيب أيضا ببعض أصوات أو كلمات ، « ولا شك ان الكهنة ( كما يقول المؤرخ الألماني الاختصاصي في التاريخ المصري القديم : ستيندورف ) كانوا يعرفون كيف يساعد الاله في الاجابة ، فكانوا يتخذون لذلك خيوطا خفية بل قد يعدون لذلك آلة ناطقة يخبئونها في سفينة الاله » . ولكن يلاحظ - كما يقرر ذلك المؤرخ - أن هذه الأمور لم تحدث الا في عهد انحطاط الديانة المصرية أي في المصور المتأخرة من عهد الفراعنة ( لا سيما في عهد الأسرة الفرعونية العشرين ) (١٠) .

---

(٩) فشر ( المرجع السابق ) ج ٢ ص ٣٥٦ .

(١٠) ستيندورف Steindorf : « ديانة قدماء المصريين » ، تعريب العالم المجرى الاثرى

سليم ( بك ) حسن . طبعة ١٩٢٣ ص ٨٨ .

لزيادة التفصيل فيما يتعلق بهذه الظاهرة : راجع كتابنا : « أزمة اللسكر السياسي الاسلامي » ( الطبعة الأولى ) ص ٨٤ - ١٢٥ . ويلاحظ ان الطبعة الثانية اقل تفصيلا .

(ب) أثر رجال الدين أو الفقه الاسلامي في الحياة العامة ، وموقف حكام المسلمين ازاء رعاياهم غير المسلمين :

اولا : فيما يتعلق برجال الدين أو الفقه الاسلامي : اذا نحن رجعنا الى التاريخ السياسي الاسلامي لنكتين ما كان لهم في الحياة العامة من أثر فان اهم ما يلاحظ بهذا الصدد يتلخص فيما يلي :

١ - يشهدنا التاريخ على ما كان بين بعض الطوائف الدينية الاسلامية من خلافات ومنازعات أدت الى تحريض بعضها لبعض الخلفاء على اضطهاد بعض الطوائف الأخرى ( الاسلامية ) ، وكان احدها ما عرف عن طائفة المعتزلة من تحريض لبعض الخلفاء العباسيين ( لا سيما للخليفة المأمون في اواخر أيام خلافته ) على الحاق الأذى بمخالفهم في المذهب (١١) .

٢ - كما يذكر لنا التاريخ أن الكثيرين من علماء الأزهر عمدوا الى مقاومة المصلح الكبير الأستاذ الامام محمد عبده ، واتهموه في ايمانه ودينه (١٢) .

٣ - كما يتهم بعض الباحثين بعض رجال الدين بوقوفهم الى جانب اصحاب السلطان وأرباب المال في بعض عهود التاريخ الاسلامي (١٣) .  
خاتمة ومناقشة - ويقتضينا واجب الانصاف - في مقام الختام لهذه

التبلة - أن نعلق على بعض تلك المآخذ بما يلي :

١ - ان ما عرف عن بعض رجال الدين أو الفقه الاسلامي من تعصب انما كان تعصبا لمذهب ضد المذاهب الاسلامية الأخرى ، لا تعصبا للدين ضد غيره من الأديان .

٢ - ان ما عرف فيما بين المسلمين ( أى فيما بين الطوائف الدينية الاسلامية المختلفة ) من ألوان الاضطهاد لا يمكن أن يوضع موضع المقارنة مع

---

(١١) المذاهب الاسلامية ( من مجموعة الالف كتاب ) للأستاذ الشيخ محمد أبى زهرة ،

ص ٣٦٥ ، ٢٧٨ .

(١٢) الفكر الاسلامي الحديث ( المرجع السابق ) للدكتور محمد البهي ص ١٤٦ .

(١٣) العدالة الاجتماعية في الاسلام ( الطبعة الثانية ) للأستاذ سيد قطب .

ما حدث من رجال الكنيسة في أوروبا ( لا سيما في العصور الوسطى ) من المذابح ومن ألوان التعذيب والتنكيل بخصومهم ( مما سبق بيانه ) .

٣ - وإذا كان قد عرف عن بعض علماء المسلمين مواقف ضعف أو هوان إزاء أصحاب النفوذ أو السلطان ، فإن التاريخ يذكر لبعضهم الآخر مواقف يعتز بها تاريخ الاسلام ، بل ويعتز بمثلها ويمثلهم أية دولة من الدول .

وحسبنا أن نذكر في التاريخ الحديث ما كان من مواقف للسيد عمر مكرم في عهد محمد علي ، وما هو معروف من مواقف كريمة بل وعظيمة لجمال الدين الأفغاني والأستاذ الامام محمد عبده والأستاذ الأكبر الشيخ حسونة النواوي إزاء الحكام ، وما كان لرجال الأزهر من دور مجيد في اشعال نار حركة المقاومة الشعبية في ثورة ١٩١٩ (١٤) .

#### الملحوظة الثالثة - نزعة ميل الى المبالغة وميل عن مراعاة الدقة :

ونلاحظ فيما دار من مناقشات بين أنصار هذين الرأيين المتنازعين نزعة مبالغة ، وهي نزعة تفسرها - الى حد ما - روح الحماس الذي يلاحظ لدى أنصار كل من الرأيين في الذود عن رأيه ، كما يفسرها كذلك ما نجده

---

(١٤) أما في صدر الاسلام أو فيما تلاه من اليهود القريبة منه ، حتى كان الاسلام لا يزال في مجده وقوته ، فإن الامثلة على ذلك عديدة من الصغر أن يعيظ بها الحصاب .

وحسبنا هنا أن نشير الى ما ورد عن الامام البخاري ( الذي توفي عام ٢٥٦ هـ ) في مؤلف للاستاذ محمد محمد أبي زهو ( الاستاذ بكلية أصول الدين بالازهر ) بعنوان الحديث والمحدثون ، طبعة ١٣٨٨ هـ - ١٩٥٨ م ، ص ٣٥٥ حيث يقول المؤلف : « كان البخاري رحمه الله في غاية الحياء والشجاعة والسخاء والورع والزهد في الدنيا ، شريف النفس بعيداً عن الامراء والسلطان حتى أن أمير بخاري خالد بن احمد الدهل طلب اليه أن يحضر ليسمع أولاده منه فأبى أن يذهب ، وقال : « في بيتي يؤتى العلم » ، فأراد الأمير أن يصرف الناس عن السماع منه فلم يقبلوا ذلك من الأمير فامس عند ذلك بقلبه » .

وراجع كتاب الأستاذ عباس العقاد بعنوان : « حقائق الاسلام وأباطيل خصومه » . ( الطبعة الاولى ) ١٩٥٧ م - من مطبوعات المؤتمر الاسلامي ص ٢٠٥ حيث يقرر بأنه طلائع من سلاطين الاتراك باكرام المسيحيين في بلادهم على اعتناق الاسلام ، لولا ما أصدره علماء الدين الاسلامي هناك من الفتاوى التي كانت تحرم ذلك على السلاطين الذين كانوا يرميون تلك الفتاوى ويعملون لها حساباً كبيراً .



لدى بعضهم من ميل عن التدقيق ، أو بعبارة أخرى من ميل الى التحليق ، التحليق فوق الدقيق من المسائل بطائرة تطير بسرعة ألفي ميل في الساعة !!  
أما مظاهر تلك النزعة ( نزعة المبالغة وعدم الدقة ) فان صورتها تتراى في كثير من الأدلة التي يقدمها كل من الفريقين ، نكتفى بالإشارة الى أهمها فيما يلي :

أولاً - نجد مثلاً زعيم الرأي القائل بأن الاسلام دين فحسب يتساءل :  
« هل كان محمد صلى الله عليه وسلم ممن جمع الله له بين الرسالة والملك أم كان رسولاً غير ملك ؟ » ثم نجده يجيب : « لا نعرف لأحد من العلماء رأياً صريحاً في ذلك البحث ولا نجد من تعرض للكلام فيه » (١٥) .

ان مثل هذا القول قد بلغ به قائله حداً بعيداً في ميدان عدم الدقة أو في عالم الطيران ( الشرعي لا الشرعى ) بالصورة التي سبقت لنا الإشارة اليها ١١ ٠٠ فقليل من التروى والبحث كان كفيلاً بأن يبين للأستاذ الجليل ان علماء المسلمين قد عرضوا كثيراً للكلام عن هذه الرئاسة السياسية للرسول ، ولكنهم لم يكونوا يسمونها « ملكاً » ، وإنما يسمونها « إمامة » (١٦) .

.. ولقد كثرت كلام علماء المستلبين عن الخلافة التي عرفوها بأنها نيابة عن الرسول في حراسة الدين وسياسة الدنيا . فهذا التعريف صريح في أنهم كانوا يرون أن للرسول الى جانب الرسالة الدينية ، للرئاسة السياسية ( أى رئاسة الدولة ) .

وبعيد عنا الادعاء بأننا كنا أول من كشف هذه الملاحظة . فقد سبقنا إليها العالم الجليل الأستاذ الشيخ الحضر حسين (١٧) .

(١٥) راجع الاسلام وأصول الحكم للأستاذ علي عبد الرازق ص ٥٠ .

(١٦) راجع « نقيض كتاب الاسلام وأصول الحكم » للأستاذ الكبير الشيخ محمد الحضر حسين ( طبعة ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م ) ص ١٣٨ . وهنا توجه الانظار الى أن الامام ( أو رئيس الدولة ) كان يجتمع بين رئاسة الدولة والقضاء .

(١٧) راجع مؤلفه - المرجع السابق - ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

وراجع في تعريف الخلافة « مقدمة ابن خلدون » تحقيق ومراجعة الأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي . الجزء الثاني الطبعة الأولى ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م ص ٥١٨ - وراجع أيضاً كتاب « الأحكام السلطانية » تأليف قاضي القضاة أبي الحسن الماوردي المتوفى عام ٤٥٠ هـ طبعة المكتبة التجارية ص ٣ .

وفى ميدان عدم الدقة نجد مرة أخرى زعيم ذلك الرأى قد أصاب رقما قياسيا ، وما أصاب فيه : ذلك هو استناده الى آيات قرآنية لاثبات أن الرسول انما كان رسولا فحسب . وكان قليل من البحث كافيا . كافلا أن يبين أن تلك الآيات انما نزلت حين كان الرسول بمكة أى قبل أن يهاجر الى المدينة وينشئ بها دولة ( وقد سبقت لنا الإشارة الى ذلك ) .

كما نجد الأستاذ الجليل اذ ينتقل من الآيات القرآنية الى ميدان التاريخ تنتقل معه نزعة عدم الدقة بخطى أوسع وأسرع . فنجد - على حد تعبير الأستاذ الكبير الدكتور السنهورى - « بدلا من أن يخضع رأيه لحكم التاريخ يلجأ بالمعكس الى اخضاع التاريخ لرأيه ، أى انه يعتمد الى تفسير التاريخ على ضوء رأيه ، والى أن يتصيد من التاريخ خبجا لتدعيم وجهة نظره » ( ١٨ ) .

وقد لازمته هذه النزعة ( نزعة عدم الدقة ) حتى حين ينقل عن بعض العلماء بعض أقوالهم ( ١٩ ) .

ثانيا - فاذا انتقلنا الى أنصار الرأى القائل بأن الاسلام دين ودولة ، فائقا نجد بعضهم يذكر ما نصه : « القول بأن الاسلام دين فحسب هو جزء من المداورة التقليدية التى تكنها أوروبا للاسلام وأمله وهى ترمى الى القضاء على الاسلام كدين » .

ونرى أنه اذا كانت هناك لدى بعض الباحثين الغربيين نزعة تعصب

---

( ١٨ ) راجع رسالة الدكتور Le Califat للدكتور السنهورى - المرجع السابق - ص ١٤٧ .

( ١٩ ) وحسبنا بياناً لذلك أن ثبت هنا نص ما كتبه الأستاذ الأكبر الشيخ الخطر حسين فى كتابه - المرجع السابق ص ١٥٥ - للرد على ما ورد فى مؤلف الأستاذ على عبد الرازق . « فسلماء المسلمين يقولون : يجب طاعة الخليفة فيما يأمر به من معروف ، والمؤلف - أى الأستاذ عبد الرازق - يقول : له عليهم الطاعة التامة ، فيحذف ما اشترطوه للطاعة من الاقتصاد بها على الحروف ، ويضع بدله كلمة نذهب بها الى أن تتناول الطاعة العمياء . وهم يقولون : يجب أن يكون الخليفة مكرما بين الناس - أى غير مهان - ليكون مطاعا . والمؤلف يقول : وعليهم أن يحبوه بالكرامة كلها ليصرف القلم عن تعليمهم الذى يأخذ به الحمى قوة الطغاة ، ويضع مكانه لفظ الشسول الذى يذهب بنفس القارىء الى أقصى غاية . وهذا النوع من التصرف فى أقوال العلماء مما يمتاز فى أمانة صاحبه ، ولم يزد أولئك العلماء ان قالوا فى الخليفة ، انه نائب رسول الله ، وهذا لا يقتضى أن يقال : « سما الى مقام رسول الله ، وبلغ الفساية التى لا مجال لولها لمخلوق » ( كما قال الأستاذ عبد الرازق ) . »

ضد الشرق والشرقيين ، فهي غير صادرة - فيما نعتقد - عن نزعة « العدواة التقليدية للإسلام » ، إنما هي صادرة عن نزعة عنصرية أو نزعة تعال تنزع ببعضهم أحيانا الى عدم الاعتراف بما كان للشرق القديم من مفاخر ومآثر على الغرب . فنزعة التعصب هذه لم توجه الى الشرق الاسلامى فحسب ، بل وجهت الى الشرق عموما وبخاصة الى الشرق القديم أى قبل ظهور الاسلام ، ومع ذلك فقد وجدنا من المؤرخين والباحثين الغربيين من يقوم في وجههم وينصف الشرق القديم منهم (٢٠) .

وإذا كان هناك بين المستشرقين من الغربيين من تسيطر عليهم نزعة تعصب ضد الإسلام والمسلمين ، فإنه مما يقتضينا واجب الانصاف أن نقرر أن كثيرين منهم كانت تسيطر على بحوثهم روح علمية صادقة ، أى روح

---

(٢٠) راجع مثلا كتاب المؤرخ الأمريكى الاخصائى فى التاريخ المصرى القديم بريستيد بعنوان : *The Conquest of Civilisation* الترجمة العربية له بعنوان « انحصار الحضارة » للدكتور أحمد لغوى ( طبعة ١٩٥٥ م ) ص ٣ ، ٤ من المقدمة ، حيث يقول الدكتور لغوى : « ان الباعث الذى حدا بذلك المؤرخ الكبير النزيه ( بريستيد ) الى كتابة مؤلفه إنما يرجع الى استنكاره لما شهده من أن المؤرخين الغربيين ينسبون مصدر الحضارة الغربية الى اليونان والرومان وحدهم ، ويهملون الشرق القديم اصلا تاما ، انهم على حد تعبير بريستيد « يريدون قتل حضارة الشرق عمدا لانهم يريدون اخفاء الحقيقة » . وراجع كتاب فوجير *Fougères* ( الاسعاذ بكلية الآداب بباريس سابقا ) بعنوان « المذنيات الأولى » *Premières Civilisations* ( الطبعة الثالثة عام ١٩٣٥ م ) ص ٣٢٥ ، ٤٢٧ حيث يقول « ان المدنية الغربية القديمة مدينة للمدنية الشرقية ، ولكن الغرب طبع تلك المدنية بطابعه الخاص » . و « ان الحضارة اليونانية القديمة مدينة لحضارة مصر وحضارة الكلدانيين » وراجع *Capart* فى « مكان مصر فى تاريخ المدنية » بالفرنسية . طبع فى بروكسل عام ١٩٢٣ م حيث يقول ص ١٨ : « يتبين مما تقدم أن مصر لم تسك فحسب بقوة وثبات عيشل المدنية مدى أجيال ، بل انها فضلا عن ذلك قد نقلت مرتين الى بلاد حوض البحر الابيض ، ومن ثم الى بلاد العالم الاوروبى » - راجع مؤلف الدكتور جوستاف لوبون بعنوان « المذنيات الأولى » - بالفرنسية - ص ٣١٥ حيث يقول : « ان اليونانيين المتكلمين إنما كان تعليمهم فى المدارس المصرية ، ولقد بين جميع الباحثين الاقدمين أثر الانظمة المصرية فى الانظمة اليونانية كالفيلسوف بيتاجور والمشرع سولون *Solon* والفيلسوف افلاطون وغيرهم إنما أخذوا مآثرهم جميعا من المصريين ، بل ان موسى نفسه ( عليه السلام ) - كما يقول العالم المشرف شامليون *Champollion* إنما كان تعليمه على أيدي المصريين » .

الانصاف : روح البحث عن الحقيقة المجردة ، فمنهم كثير من اخذوا يشيرون  
بفضل الحضارة العربية الاسلامية على الحضارة الغربية (٢١) .

ومن اولئك المستشرقين من قام يعارض القائلين منهم بعدم استقلال  
الشريعة الاسلامية عن القانون الروماني . ( أى بتأثيرها بذلك القانون ) ،  
ودافع عن استقلال الشريعة الاسلامية دفاعا مجيدا يستند اليه بعض اساتذة  
الشريعة أنفسهم في مصر (٢٢) .

واذا كان بعض علماء المستشرقين أو بعض الساسة الغربيين كانت  
تسيطر عليهم نزعة تعصب ضد الاسلام ، فلم يكن ذلك في الواقع - كما قدمنا -  
تعصبا ضد الاسلام كدين ، وباعتبارهم من رجال الدين ، انما كان في  
الواقع تعصبا منهم باعتبارهم مستعمرين ، ضد الاسلام باعتباره أداة مقاومة  
ضد الاستعمار (٢٣) .

---

(٢١) راجع كتاب « مآثر العرب على الحضارة الادوية » للاستاذ جلال مظهر ( طبعة  
١٩٦٠ م ) حيث يجد القارئ ( ما بين صفحة ١٢ - ٢٠ ) تلميذا مختلفة مختلفة من كتابات عدد  
غير قليل من المستشرقين المصنفين الذين يشيرون بفضل الحضارة العربية الاسلامية على  
الحضارة الغربية .

وراجع كتاب « تاريخ الحضارة الاسلامية » تأليف العالم المستشرق الروسي ف . بارتولد  
( الاستاذ بجامعة بطرسبرج في عهد الحكم القيصرى ) وقد نقله الى العربية الاستاذ حمزة طاهر  
( مدرس اللغة التركية بجامعة القاهرة سابقا ) وقدم له الاستاذ الكبير المرحوم الدكتور  
عبد الوهاب عزام ، وقد ذكر الدكتور عزام في كلمة « المقدمة » عن هذا المستشرق المؤلف ( ص ٥ )  
ما نصه : « المؤلف غير متحيز فيما يكتب ، ومنصف حتى يتكلم عن الشرق والغرب ، والمسلمين  
والمسيحيين ، لا يتردد في الاعتراف للشرق بمزاياه ، وللمسلمين بالبر بغيرهم ، وبما اجبوا على  
حضارة العالم كله في العلوم والآداب والشرائع » .

(٢٢) راجع في ذلك مثلا بحثا لـ « كيار هؤلاء المستشرقين » وهو فيتو جيرالد  
( نشره بالانجليزية بعنوان « الدين المزعوم للقانون الروماني على القانون  
الاسلامي ، نشر في يناير ١٩٥١ م بمجلة  
وقد نقل عنه أدلة المرحوم العالم الكبير الاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه : « الممثل  
لدراسة الفقه الاسلامي » ص ١٠٤ ، ١١١ .

(٢٣) راجع في ذلك كتاب « الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » للاستاذ  
الدكتور محمد البهي ص ٣٤١ ، ٣٤٢ .

وراجع مجلة المنار للسيد محمد رشيد رضا ( المرجع السابق ذكره ) ص ٢٠٦ حيث ورد  
ما نصه :

وان عبارة بدت على لسان قائد بريطاني (٢٤) ، ساعة لعبت فيها برأسه نشوة النصر ( وربما كانت تضاعفها في الوقت نفسه نشوة الحمر !! ) هي - في مثل هذا المقام - شيء لا يدل على شيء ، أي انها لا تصلح في هذا المقام أن تتخذ دليلا أو شاهدا على الروح الأوروبية . ويبدو لي انها كانت هي النزعة الى « التعميم » هي التي جرت الى مثل هذا الخطأ في التدليل . وأعني بالنزعة الى « التعميم » تلك الظاهرة التي تلاحظ لدى الكثيرين من الباحثين من الميل الى أن يجعلوا من ملاحظة خاصة بحالة معينة مبدأ عاما يطبق ويسرى في جميع الحالات ، أو الى أن يجعلوا من صفة خاصة بشخص معين خاصية من خصائص أو صفة من صفات بنى قومه جميعا (٢٥) .

**الخلاصة :** ان الاستعمار لا يقوم بمناوأة الاسلام الا حيث يعد قوة ذات شأن في حساب القوى المناوئة له . أما حيث لا تكون له مثل هذه القوة فاننا نجد الاستعمار لا يفكر في مناوئته بل نجده بالعكس يعمل على مصادقته ومؤازرته كما كان شأنه في الهند قبل استقلالها عام ١٩٤٧ م حيث كان الاستعمار البريطاني يبدي العطف على مسلمي الهند ، وكما كان شأنه في قبرص قبل استقلالها في السنوات الأخيرة حيث كان الاستعمار البريطاني ( ولا يزال ) يبدي العطف على مسلمي قبرص ( أي الأتراك ) (٢٦) .

---

= « أما أوروبا فقد اخلت حظها من ضعف التفرق في الدين أيام كانت تحكم الدين في السياسة ، وقد عالجت هذا الضعف بالصلب بين السياسة والدين فليس له الآن شأن في سياستهم ونحكامها الا الاستعانة بدعائه على الاستعمار في الشرق . وما زال رجال السياسة يطاردون رجال الدين ويضنون من صوتهم في عده ممالك ، أما قرأت في الجرائد ما حصل أحيانا في إسبانيا وفرنسا وغيرها » .

يلاحظ ان كاتب هذا البحث يشير الى « عدة ممالك » في أوروبا ، ذلك لان البحث كتب عام ١٩٠١ م .

(٢٤) ملك هي العبارة التي وردت على لسان المارشال اللبني Allenby لدى دخوله بيت المقدس فاتحا ايان الحرب العالمية الأولى ، وهي قوله : « اليوم تنتهي الحروب الصليبية » . (٢٥) وفي ذلك يقول العالم الاجتماعي الفرنسي الدكتور جوستاف لوبون Le Bon في كتابه « الأسس العلمية للفلسفة التاريخ » ( طبعة باريس ١٩٢٦ م ) ص ٦٦ : يان من أكثر الأسباب التي تؤدي بنا الى الخطأ هي تلك النزعة الى التعميم

La généralisation (٢٦) والدليل الآخر الذي يستند اليه البعض في هذا المقام للتدليل على تلك « العداوة التقليدية التي تكنها أوروبا للاسلام وأهلها » - على حد تعبيره - هو أن أوروبا « سمعت بقيام إسرائيل وأمدتها ماديا وأديبا - الخ » والواقع أنه لا علاقة هناك بين انشاء إسرائيل وبين روح

### الملحوظة الرابعة - الدولة في عهد الرسول :

لو أن المسألة وضعت وضعا صحيحا - كما قدمنا - ، ولو أن الباحثين في هذا الموضوع لم تسيطر عليهم تلك النزعات التي أشرنا إليها ، لما كان ثمة موضع للجدال أمام حقائق التاريخ الناطقة بقيام دولة في عهد الرسول بالمدينة كان هو رئيسها ، دولة اعترف بقيامها المؤرخون والباحثون المحايدين .

وإذا كان الفقه الدستوري في العصر الحديث يقرر أن للدولة أركانها ثلاثة : (١) أمة ، (٢) سلطة عليا مستقلة ( هي ما يعبر عنها في لغة الفقه الحديث « السيادة » ) ، (٣) إقليم يحدد ذلك المدى أو النطاق الذي تزاوّل فيه الدولة سلطانها ، نقول أنه إذا كان ذلك ما يقرره الفقه الدستوري الحديث فإنه يجب ألا يفوتنا أن العوامل التي تعمل أو تساعد على تكوين بعض هذه الأركان تختلف في عصرنا الحديث عما كانت عليه في عهد الرسول وعما كانت عليه في الأزمنة القديمة بوجه عام .

فقد كانت الدولة الإسلامية في بداية عهدها في زمن الرسول هي ما كانت تعرف قديما « بدولة المدينة » *City* كما كان شأن دولة مدينة أثينا ودولة مدينة سبارتا .

١ - فركن « الإقليم » في دولة المدينة عبارة عن مدينة وضواحيها ، وأحيانا لم يكن هناك مدينة بالمعنى المعروف في العصر الحديث ، وإنما كانت

---

= عداة ضد الإسلام . فاسرائيل يرجع قيامها الى عاملين : (الأول) الحركة الصهيونية (والثاني) هو الاستعمار الغربي . أما الصهيونية فهي حركة قومية ينادى أصحابها بهجرة اليهود من جميع بقاع الأرض الى فلسطين التي يصفونها بأنها « وطنهم القديم » حيث كانت لهم فيها دولة منذ ألفين من السنين - راجع في ذلك كتابنا « نظام الحكم في إسرائيل » (طبعة ١٩٦٤ م) ص ١٠ ، ١١ .

وأما عن الاستعمار الغربي في العصر الحديث فإن له عدة أسباب - فيما يبين الباحثون - وليس بينها : العداة للإسلام والمسلمين - وغالبية المستعمرات في العصر الحديث لم تكن - كما هو معروف - بلادا إسلامية -

راجع في بيان تلك الأسباب : كتاب الأستاذ الكبير الدكتور محمد عوض محمد بعنوان : « الاستعمار والمذاهب الاستعمارية » طبعة ١٩٦١ م ( الطبعة السادسة ) ص ٥٣ - ٦٠ .

هناك بضعة قرى متجاورة وكان مجموعها عبارة عن اقليم دولة المدينة ، كما كان شأن « دولة مدينة سبارتا » Cité de Sparte ، فالواقع انه كانت هناك قرية كبيرة بعض الشيء يطلق عليها « سبارتا » ولكنها لم تكن - كما قدمنا - مدينة بالمعنى المعروف في العصر الحديث (٢٧) .

فبعد أن استقر الرسول في يثرب ( المدينة ) نشأت فيها تلك الدولة الاسلامية ، ثم أخذ اقليم الدولة يمتد في عهده ثم في عهد خلفائه حتى اتسعت أرجاؤها على النحو الذي يذكره لنا التاريخ .

٢ - أما عن ركن الأمة ، فإن الأمة تعرف في العصر الحديث بأنها جماعة من الناس مستقرة على بقعة معينة من الأرض تجمع بين أفرادها الرغبة المشتركة في العيش معا ( أى فى تكوين وحدة سياسية ، أى دولة ) ، أما عن العوامل التى تعمل أو تساعد على تكوين أمة فهي - كما يقولون - تشمل وحدة اللغة والأصل أو الجنس Race والدين ووحدة العادات والمصالح ، على انه ما من عامل بعينه من تلك العوامل بضرورى لتكوين أمة . بعبارة أخرى ان اجتماع هذه العوامل جميعا لا يعد ضروريا من أجل تكوين أمة . على أن وحدة اللغة تعد في العصر الحديث أهم تلك العوامل التى تعمل على تكوين أمة ، وذلك فيما يقرره المؤرخ الانجليزى موير Muir ( استاذ التاريخ بجامعة مانچستر سابقا ) .

على أننا نجد فى الأئمة القديمة ان الدين كان هو العامل الأول بل العامل الضرورى الذى لا غنى عنه لتكوين أية جماعة من الجماعات (٢٨) .

وفى عصر الرسول كان الاسلام هو ذلك العامل الأول الذى عمل على تكوين أمة اسلامية من العرب ، فالرابطة الدينية كانت هى الأساس الذى قام عليه المجتمع الاسلامى ، ولم يكن العرب فى الجاهلية يحسون أنهم

---

(٢٧) راجع فى ذلك « تكوين الشعب اليونانى » La formation du peuple Grec تأليف Jardé ( طبعة باريس ١٩٢٨ م ) ص ١٨١ .

(٢٨) وكما يقول المؤرخ الفرنسى الاخصائى فى التوليف القديم فوستيل دى كولانج Fustel de Coulanges ( فى مؤلفه La Cité Antique ص ٤٨ ) : لقد كان الدين هو العامل الأول من عوامل تكوين الجماعات القديمة ، فلم يكن من المستطاع مثلا فى اليونان القديمة ان نرى أية جماعة من الجماعات ( من العائلة الى دولة المدينة Cité الى الاتحاد بين الدول Confédération ) دون أن تكون لتلك الجماعة عقيدة دينية مشتركة . راجع فى ذلك أيضا كتاب جاردييه ( المرجع السابق ) ص ٢٩٥ .

يكونون أمة ، انما كان الشعور القوى لديهم هو شعور الفرد بقبيلته (٢٩) .  
فلما جاء الاسلام تكون العرب أمة ، على أن الروح القبلية ظلت آثارها  
باقية رغم ذلك في صدر الاسلام ، اى أن هاتين النزعتين ( الروح القومية  
العربية والروح القبلية ) سارتا جنباً الى جنب (٣٠) .

ويلاحظ أن المسلمين كانوا - يعكس ما هم عليه فصلاً في العصر  
الحديث - يعدون أمة واحدة مهما كانوا في أية بقعة من بقاع الأرض « انما  
المؤمنون اخوة » ، فلا أثر ( من وجهة النظر الاسلامية ) - من أجل تكوين  
أمة - لاختلاف الأصل أو الجنس أو اللغة أو الجنسية (٣١) .

وفي عشر سنين تم للرسول توحيد الأمة العربية التي كانت أعرق أمم  
الأرض في الشقاق والفرقة والعداء (٣٢) .

(٢٩) راجع « ضحى الاسلام » للاستاذ الكبير أحمد أمين - الطبعة الخامسة ١٢٧٥ هـ -  
١٩٥٦ م ص ١٨ حيث يضيف الى ما تقدم قوله : « ذلك أنا اذا رجعنا الى ما ترجع صحته  
من الشعر الجاهل وجدناه مملوءاً بالشعر القبلي ، فالعربي يمدح قبيلته ، ويتغنى بانتصارها ،  
ويصدح محاسنها ، ويهجو القبيلة الأخرى من أجل قبيلته » ولكن قل أن نجد شعراً يتغنى فيه  
العربي بأه عربي ، ويفخر فيه على غيره من الأمم ، والسبب في ذلك واضح وهو أن العرب في  
الجاهلية لم يكونوا أمة بالملئى الصحيح » .

(٣٠) ضحى الاسلام ( المرجع السابق ) ص ٢٠ ، ٢١ حيث يضيف الى ما تقدم قوله :  
« وصرفنا نسمع العربي يفخر بقبيلته في الاسلام كما كان في الجاهلية وزاد في الاسلام الافتخار  
بالجنس العربي » - ثم يقول « وروى المبرد عن شيخ من الأزد ثقة ، عن رجل منهم انه كان  
يطوف بالبيت وهو يدعو لأبيه فقول له ألا ندعو لأهلك ؟ فقال انها تميمة - اى انها من قبيلة  
بني تميم - !! وكانت القبيلة اذا ولئ أحد رجالها حكم امارة من الامارات - تحصي كان ولاية  
الامارة أسلمت اليها أيضا !! وفي ذلك يقول الأستاذ الكبير أحمد أمين ( المرجع السابق  
ص ٢٢ ) : « لما ولئ ابن هيرة حكم العراق اعتقدت فزارة ( قبيلته ) انها وليت الحكم ، فلما  
عزل وتولى خالد بن عبد الله القسري اشرايت أعانئ قسر ( قبيلته ) وذلت فزارة » .

(٣١) راجع « الاسلح عقيدة وشريعة » نلاساذ الاكبر المرحوم الشيخ محمود شلتوت طبعة  
١٢٧٩ هـ - ١٩٥٩ م ص ٣٦٢ - ٣٦٤ . وراجع « منهاج الانقلاب الاسلامي » للاستاذ ابي  
الاعلى المودودي - أمير الجماعة الاسلامية بباكستان ( مصر عن الادوية ) ترجمتها دار العروبة  
للمدعوة الاسلامية عام ١٩٥١ م ص ١٢ حيث يقول : « أول ما يظهر من خصائص الحكومه  
الاسلامية انه ليس لمصر القومية حط في ايجادها وتركيبها » .

(٣٢) وفي ذلك نجد الأستاذ الجليل السيد محمد رشيد رضا في كتابه : « الوحي المحمدي »  
الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م يقول ( ص ٢٠٤ ) : « أن العرب كانت أعصى خلق الله  
على الخضوع والطاعة والانقياد - لمراقبتهم في الحرية . وشدة بأسهم ، وعدم ابتلائهم بالملوك  
المستبدين القاهرين والرؤساء الروحانيين المسيطرين ، الذين يذلون الأمم ويخضعونها بكل ذئ  
سلطان قوى » .



### ملحوظات

#### حول مشكلة الخلافة وهل هي أصل من أصول الحكم في الإسلام

**تمهيد :** مشكلة الخلافة - فيما رأينا - من أشد المشكلات تعقيدا ، وقد كانت عوامل متعددة هي التي جعلت من هذه المسألة اليسيرة - أو بالأقل غير العسيرة - مشكلة عسيرة معقدة ، فنجد من ناحية أن نزعة الجمود لدى البعض ، أو بعبارة أصح نزعة بل غريزة الحنين إلى تراث الأجداد الأقدمين تبرز هنا في ثياب رأى يستند إلى حجج وبراهين ، وتبدو تلك النزعة في هذا الموضوع بقوة وبحماسة قلما تبدو بمثلهما في مثله من المواضيع .

كما نجد أن فريقا من علماء بعض المذاهب قد عالجوا هذا الموضوع في غير موضعه ، فكان من ذلك أن طبعوه بطابع علمي غير طابعه ، بينما نجد فريقا آخر قد خلط بين بعض الأمور ، أو أغفل منها بعضا ، فكان من ذلك كله ما نلاحظه من غير القليل من الأخطاء ، متفرقة متناثرة هنا وهناك ، لدى هذا الفريق أو ذاك .

ذلك كله سوف نوسعه فيما يلي تفسيريا وتفصيلا .

**الملحوظة الأولى :** الخلافة ليست مسألة عقائدية ، فهي من مواضيع علم

**الفقه لا علم الكلام ( أو التوحيد ) :**

**الخلافة -** كما قدمنا (١) - هي نظام من أنظمة الحكم ( أى من الأنظمة الدستورية ) وبخاصة هي صورة من صور تنظيم رئاسة الدولة ، فهي تعد إذا من مواضيع علم القانون الدستوري والأنظمة السياسية ، الذي يعد في الشريعة الإسلامية - كما يعد في كل شريعة - أحد فروعها أى أحد فروع

---

(١) داجع ما ذكرناه عن نظام الخلافة عند أهل السنة ، وأهم خصائصه : المبحث الأول

الفقه ، ولقد كان الامام الشافعي أول من جعل موضوع الخلافة أحد مباحث الفقه ، ثم تبعه في ذلك غيره من الأئمة ورجال الفقه الإسلامي (٢) .

**الشيعة وأثرهم في دراسة الخلافة :** على أنه إذا كان الامام الشافعي ( كما ذكرنا ) أول من عالج موضوع الخلافة بين مواضيع الفقه ، فقد كان الشيعة أول من قاموا ببحث الخلافة ( أو « الامامة » كما يسمونها ) بحثاً علمياً وجعلوا من موضوعها علماً سموه « علم الامامة » ، فكان من ذلك أن طبعوا هذا العلم بطابعهم ، فعالجوا هذا الموضوع لا باعتباره من مواضيع الفقه بل باعتباره من مواضيع علم « الكلام » ( أو التوحيد ) (٣) ، ذلك لأن علم الكلام إنما يعالج الكلام عن العقائد الدينية الإسلامية ، والشيعة - كما قدمنا - يعدون الخلافة ( أو « الامامة » على حد تعبيرهم ) أحد أركان الدين ، أي جزءاً من العقيدة الدينية الإسلامية (٤) .

ورغم أن مسألة الخلافة - كما يقول ابن خلدون - من المصالح العامة التي يترك أمر تدبيرها إلى الأمة (٥) ( فهي ليست من المسائل المتصلة بالعبادات أو المعتقدات إلا أن موقف الشيعة - الذي أشرنا إليه - من الخلافة قد أدى ببعض علماء السنة إلى أن يبحثوا كذلك مسألة الخلافة في كتب

---

(٢) لقد ذكر ابن النديم في الفهرست ص ٢٩٥ أن الشافعي عقد في أحد مؤلفاته فصلاً أسماه « كتاب الامامة » .

(٣) لقد ذكر ابن النديم في الفهرست ص ٢٤٩ أن « أول من تكلم في مذهب الامامة هو علي بن اسماعيل بن ميثم التمار ، وهو من الشيعة من أتباع جعفر الصادق وابنه موسى ، وقد عاش في عهد الرشيد والمأمون - راجع في ذلك « النظريات السياسية الإسلامية » ( المرجع السابق ) ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٤) كلمة عن علم الكلام - هو ذلك العلم الذي يهدف إلى الدفاع عن العقائد الدينية الإسلامية ضد المخالفين والملاحدين ، استناداً إلى الأدلة العقلية ، وموضوع هذا العلم أسماها هو الله وصفاته وعلمته بالكون والإنسان ، وجوهر هذه الصفات وتلك المعتقدات هو التوحيد . ولقد كان المعتزلة هم الذين أنشأوا هذا العلم ، وقد اتجهوا بدراسته اتجاه فلسفياً ، وترجع نشأة هذا العلم - طبقاً لأرجح الآراء - إلى المناقشات التي دارت حول القرآن : أقدم هو أم مخلوق ( أي جديد ) وهي المسألة التي ثارت وأثارت الرأي العام الإسلامي أمداً طويلاً في عهد الدولة العباسية ( ولا سيما في أواخر عهد المأمون ) .

راجع : « الشافعي » للاستاذ الشيخ أبي زهرة ص ١٣٤ ، - ومقدمة ابن خلدون ج ٣ ص ١٠٣٥ .

(٥) مقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٥٣٠ .

العقائد ( كتب علم الكلام ) لا لأن هذه المسألة من مسائلها ، بل لإبطال تلك الخرافات والمعتقدات الباطلة التي أحاطت بهذه المسألة لدى الشيعة (٦) .

### الملحوظة الثانية : مسألة الخلافة ذات صبغة دنيوية أكثر منها دينية :

نلاحظ أن بعض العلماء - وكذلك بعض شبيبة الباحثين في هذا العصر من أصحاب رسائل الدكتوراه - ممن لا يعدون مسألة الخلافة مسألة عقائدية ( فلا يعالجونها بين مباحث علم الكلام ) وإنما يعالجونها على اعتبارها من المسائل الفقهية ، نجدهم يغلبون الصبغة الدينية فيها على الصبغة الدنيوية ، فيما يعالجونها كما لو كانت من المسائل المتصلة بالعبادات ، فيضعون لها قواعد جامدة ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان حتى يصدد بعض التفصيلات ( كالشروط المتعددة التي تشترط في الخليفة ، وفي ضرورة اتباع طرق معينة لتوليته - مما سبق لنا بيانه ) ، وفي ذلك كل الخطأ ، بل وكل الخطر على أي نظام من أنظمة الحكم في الدولة ، بل وعلى الدولة ذاتها .

فالواقع أن الخلافة ذات صبغة دنيوية أكثر منها دينية ، وما يدل على ذلك أننا لا نجد في القرآن أو السنة - كما سنتبين - نصاً صريحاً يشير إلى أحكامها ، بل ولا إلى وجوبها أو عدم وجوبها . ولقد ورد في القرآن الكريم أن الرسول قد أكمل بيان المسائل المتعلقة بالدين في حياته ، كما يتبين من الآية الكريمة « اليوم أكملت لكم دينكم » (٧) ( المائدة : ٣ ) .

---

(٦) راجع « المسيرة في علم الكلام للعلامة الكمال بن الهمام ( المتوفى عام ٦٨١ هـ ) ، وقد علق عليه الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد ( الاستاذ بالجامعة الأزهرية ) ، وقد كتب ( في عامش ص ١٥٥ ، ١٥٦ ) تعليقا على البحث الخاص « بإلامامة » يقول فيه : ان النظر في مباحث الإمامة ليس من مهمات هذا الفن ( يقصد علم الكلام ) ثم يقول : « وكنا نعرض ان نترك الكلام فيه لولا أنه قد جرت عادة المتكلمين بأن يختصموا به مباحثهم .. الخ » ، راجع في هذا المعنى : رسالة الدكتوراة « الخلافة » - بالفرنسية - للاستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري ( المرجع السابق ) ص ٢٠ - و « الخلافة وسلطة الامة » ترجمها من التركية الى العربية عبد الفتى سنى بك ( طبعة الهلال - القاهرة ١٣٤٢ هـ - ١٩٢٤ م ) ص ٤ ، وهذا المؤلف مبني على مجموعة بحوث شرعية قام بها علماء المسلمين في تركيا عام ١٩٢٣ م ، وقد استند إليها المجلس الوطني الكبير في إقراره فيما قرره في نوفمبر ١٩٢٣ م من فصل السلطنة عن الخلافة .

(٧) ولا يصح الاستناد الى أن النص على الخلافة قد جاء به القرآن الكريم في الآية المعروضة : « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون » ( البقرة : ٣٠ ) .

بل. اننا لنجد البعض يذهب أبعد من هذا الرأي ، اذ يرى بأن الخلافة ذات صبغة دنيوية فحسب ، أى أنها غير ذات صبغة دينية ، امتنادا الى أن الرسول ، وقد بين الكثير من المسائل المتعلقة بالأدب لم يذكر شيئا ليبيان حكم من الأحكام المتصلة بالخلافة (٨) . ويبدو لنا أن هذا الرأي يستطيع أن يجد تأييدا له فيما ذكره الأستاذ الإمام محمد عبده من أنه « ليس فى الاسلام ما يسمى عند قوم ( يعنى المسيحيين ) بالسلطة الدينية » (٩) .

= فاننا اذا رجعنا الى التفسير المشهور المعروف بتفسير ابن كثير (وعنوانه : « تفسير القرآن العظيم للإمام اسماعيل بن كثير القرطبي الدمشقي المتوفى عام ٧٧٤ هـ ) ج ١ طبعة ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م ص ٦٩ ، فاننا نجده يقول : « انى جاعل فى الارض خليفة » أى قوما يخلف بعضهم بعضا قرنا بعد قرن ، كما قال تعالى : « هو الذى جعلكم خلائف فى الارض » ، وقال : ويجعلكم خلفاء فى الارض » ، وليس المراد هنا بالخليفة ( يقصد آية : انى جاعل فى الارض خليفة ) آدم عليه السلام - كما يقول بذلك بعض المفسرين ٠٠٠ اذ لو كان ذلك لما حسن قول الملائكة « اتجعل فيها من يفسد فيها » ويسلك فيها « فانهم أرادوا أن « أن من هذا الجنس من يفعل ذلك » .

(٨) راجع فى هذا المعنى « الخلافة وسلطة الامة » - المرجع السابق - ص ٥ ، ٦ حيث نجد ما نصه : « ولو كانت مسألة الخلافة - كما يظن البعض - من المسائل الدينية الرئيسية لبين الرسول الأكرم - الذى لم يرض ببيان وصاياه بأبسط الفروع والأدب والعادات مثل تقليد الأئمة واعفاء اللحي وأمثاله المتعلقة بصحة إبدان أمته - مسائل الخلافة ٠٠ الخ » .

ونحن نضيف الى ما تقدم ما لاحظناه من أن بعض كبار الفقهاء الأقدمين يعرف الخلافة تعريفا يترفع عنها كل صبغة دينية ، فالعلامة الكمال بن الهمام ( فى كتابه « المسائرة فى علم الكلام » ص ١٥٥ ، ١٥٦ ) يعرف الخلافة بأنها « استحقاق تصرف عام للسلاطين » .

(٩) الاسلام والنصيرية للاستاذ الإمام محمد عبده ( الطبعة الثامنة أصدرتها دار المناسار عام ١٣٧٣ هـ ) ص ٥٧ ، ٥٨ حيث يضيف الى ما تقدم قوله : « فان لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله ، ومن رسوله من كلام رسوله بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف ، وانما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم ، فان لم تسمح له حاله بالوصول الى ما يهتد لهم الصواب من السنة والكتاب فليس عليه الا أن يسأل العارفين بهما ، وله بل عليه أن يطلب الجيب بالدليل على ما يوجب به » .

وقارن ذلك بما ذكره الاستاذ الأكبر الشيخ شلقوت ( فى كتابه الاسلام عقيدة وشريعة ص ٤٧٦ ) : « ان الاسلام لا يخص أحدا بحق الاستئثار بتفسير النصوص ولا بحق الزام الناس برأيه ، بل يمنح هذا الحق لكل مسلم حائز لأهلية البحث ، أما من ليست له أهلية البحث فان واجبه أن يسأل لارباب الأهلية عما يحتاج اليه ، ولا يلزم باتباع شخص معين » .

ويذكر الدكتور السنهوري فى رسالته عن « الخلافة » ص ٢٠ - عن موضوع الخلافة : « ان مكانه الاساسى هو فى ساحة القانون لا فى ساحة علوم الدين » .

## الإسباب التي أدت بالكثير من علماء المسلمين الى تغليب الصبغة الدينية على الدنيوية :

١ - أما السبب الأول فقد سبقت لنا الإشارة اليه ، وهو يتلخص في أن الصبغة - وهم يعدون الخلافة ( أو الإمامة على حد تعبيرهم ) جزءا من العقيدة الدينية - قد عالجوا موضوع الخلافة باعتباره من مواضيع علم الكلام ( أو التوحيد ) وهو العلم الذي يبحث في العقائد الدينية الاسلامية ، الأمر الذي أدى ببعض علماء السنة الى أن يبحثوا موضوعها كذلك في كتب العقائد ( كتب علم الكلام ) وذلك للرد على مذهب الشيعة بصدد الخلافة ، فكان طبيعيا أن يؤدي ذلك الى تغليب الصبغة الدينية بصدها .

٢ - أما السبب الثاني فيتلخص .. فيما يبدو لنا - في أن أسس التكوين العلمي والعقل لعلماء المسلمين انما تتكون عناصره الأولية من دراسة العقيدة والعبادات فكان من ذلك أن طبعوا بطابعها المسائل الفقهية المتصلة « بالمعاملات » ( أو كما نسميها المسائل القانونية ، سواء كانت من مسائل القانون الخاص أو القانون العام ) أي بطابع ديني ذي قواعد وأحكام ثابتة جامدة - لا تتغير بتغير الزمان والمكان حتى فيما يتعلق بالتفصيلات والمجزئيات التي لا تتعرض لها آيات الأحكام في القرآن - كما قدمنا - اللهم الا نادرا ( أي في ميدان « المعاملات » ) فمسائل المعاملات - كما هو معلوم - شأن أحكامها هو التطور والتغير ( بتغير البيئة ) بصدد التفصيلات والمجزئيات بخلاف مسائل المعتقدات والعبادات التي ليست منها مسألة الخلافة .

ولقد لاحظنا هذه الظاهرة لدى علماء القانون ورجاله بصدد دراسة مسائل القانون العام ( أعنى القانون الدستوري والقانون الإداري ) .

فالقانون الخاص - ومحور دراسته العلاقات القانونية بين الافراد ، أو فيما بين الافراد والدولة لا باعتبارها صاحبة سلطان - كان أسبق في الظهور وفي دراسته وتدرسه من القانون العام ( ومحور دراسته الدولة ) ، حيث نبدأ دراسته وتدرسه هنا الاخير في فرنسا الا في أواخر القرن الماضي ، ( فعلم القانون الدستوري مثلا - كما ذكر العميد نيزار Nézard - لم تدخل دراسته بفرنسا في جميع كليات الحقوق وبصورة نهائية وبصفة مستقلة الا في عام ١٨٨٥ ) ، فكان من ذلك أن بدأ تدريس القانون العام على أيدي

أساتذة كان أساس تكوينهم القانوني هو القانون الخاص ( وعلى وجه الخصوص القانون المدني الذي يعد أساس القانون الخاص ) ، فكان من ذلك أن طبعوا تدريس القانون العام بطابع القانون الخاص ، وظل هذا الطابع غالبا على دراسة القانون العام حتى أوائل هذا القرن ، وكان هذا الطابع واضحا فى الدراسة لدينا بعصر فى الربع الأول من هذا القرن ، والمعروف أن القضاء كان لدينا حتى حوالى ١٩٣٠ م يطبق فى ميدان القانون العام المبادئ والنظريات الفقهية المعروفة فى القانون الخاص ، والمبدأ المقرر اليوم أن لكل من القانون العام ، والقانون الخاص مبادئ ونظريات وأحكام خاصة به (١٠) .

ونلاحظ بوجه عام أن رجال القانون ينزع ببعضهم طابع عقليتهم القانونية المنطقية لدى تكوين الرأى بصدد المسائل ذات الصبغة السياسية أو الاجتماعية ، أو لدى الحكم على صلاحية نظام من الأنظمة الدستورية ( أى من أنظمة الحكم ) لبلد معين ، فاننا نجدهم يخلبون الصبغة القانونية والاعتبارات المنطقية ، بمعنى أنهم ينظرون الى المسألة باعتبارها أو مشكلة قانونية يبنى فيها الرأى على أساس مبدأ أو نص قانونى ، أو نظرية فقهية ، مع مراعاة مطابقة الرأى أو الحل للنتائج المنطقية المترتبة على ذلك النص أو المبدأ القانونى ، فى حين أن المسألة فى جوهرها هى أولا مشكلة سياسية أو دستورية أو اجتماعية يجب أن يستوحى فيها الرأى أو الحل على هدى ظروف

---

(١٠) فكنا نجد القضاء بصدد المسئولية مثلا - يطبق على الدولة وموظفيها قواعد نظرية المسئولية المعروفة فى القانون المدنى ، كما كنا نجدهم - بصدد تكييف المسئلة بين الدولة وموظفيها - يطبق قواعد عقد « اجارة الأشخاص » المعروفة فى القانون المدنى ( أى قواعد أو أحكام العقد المبرم بين رب العمل والعامل أو الأجير ) ، بينما تطبق الآن - كما هو معلوم - على مثل هذه الحالات قواعد أو أحكام ونظريات معروفة فى القانون العام تختلف عن نظيراتها فى القانون الخاص ( فى القانون المدنى ) .

## البيئة السياسية أو الدستورية أو الاجتماعية وما يسودها من تقاليد وتيارات فكرية أو شعورية أو عقائدية (١١) .

(١١) وايضاحا لما قلنا فذكر مثلا أننا رأينا بسد الحرب العالمية الأولى ان بعض الديموقراطيات التي نشأت في أوروبا قد اختفت مبدأ منح النساء حق الانتخاب . وقد تقرو بها ذلك المبدأ لأنه - كما يقرر أحد كبار رجال الفقه الدستوري الفرنسي ( بارتلى ) - « نتيجة طبيعية - منطقية - للمبدأ الديموقراطي الذي يقرر المساواة في الحقوق بين الأفراد » . ذلك هو ما حدث في تشيكوسلوفاكيا في فبراير ١٩٢٠ م ، وفي بولندا في مارس ١٩٢١م ، وكذلك في دساتير كل من ألمانيا والنمسا ، والمجر ، وليتوانيا واستونيا ( من دول البلطيق الصغيرة ) - يراجع في ذلك مؤلف الأستاذ جوزيف بارتلى : « القانون الدستوري » ( طبعة باريس ١٩٢٣ م ص ٢٧٢ ) .

وعلا وجدنا - قبل الحرب العالمية الثانية - بعض رجال الفقه الدستوري ( وبعض الزعماء السياسيين ) في البلاد الغربية وغيرها من البلاد الشرقية ، حين يريدون المفاضلة بين النظامين الانتخابيين المعروفين : نظام « الانتخاب المفيد » ( بشرط نصاب مالى أو بشرط كثافة : يشترط في الناخب ) ، ونظام « الانتخاب العام » ( الذى لا يشترط فيه هذان الشرطان ) ، أى حين يريدون تكوين رأيهم عن أيهما الأصلح للأمة في بلد من البلاد ، فقد كنا نجدهم يكونون رأيهم في هذا الموضوع لا بناء على ما تقضى به ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية ، وعلى ما أثبتته التجارب والنتائج العملية لهذين النوعين من الانتخاب ، بل تراهم يبحثون أولا من الناحية الفقهية والنظرية عما اذا كان يعد حق الانتخاب « حقبا فرديا » - أى حقا طبيعيا - أو كان يعد بمثابة أداء « لوظيفة عامة » ، فإذا أخذ بعضهم بالنظرية الأولى قال بوجوب جعل الانتخاب عاما لجميع الأفراد ، أما اذا اعتنق النظرية الثانية قال بوجوب جعل الانتخاب مفيدا بشرط مالى أو شرط كثافة ( يشترط في الناخب ) .

ولقد كانا العلامة بارتلى مؤونة التدليل على خطأ ذلك النمط من التفكير وتكوين الرأى في هذا المقام « فحق الانتخاب - كما يقول بحق - لم يكن وليد نظرية قانونية ، إنما هو ثمرة التطور السياسى والاجتماعى ، فمسألة تنظيم حق الانتخاب - بمثابة أخرى - ليست مسألة قاعدة قانونية ، تستنبط منها نتائجها المنطقية ( كما هو الشأن في قواعد القانون الخاص ) وإنما هي مشكلة سياسية اجتماعية - اذا فحين يريد المشرع أن يختار نوعا ما من أنواع الانتخاب فليس له أن يستوى أولا نظرية قانونية ما وما يترتب عليها من نتائج منطقية ، بل عليه أن ينظر الى البيئة الاجتماعية والسياسية التي يشرع لها كما عليه أن يرجع الى التجارب السابقة ليتبين عطاها .

( راجع في ذلك : بارتلى ( المرجع السابق ) ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ ) .

**النظرية الثالثة بأن الانتخاب « حق فردى » أو طبيعى** - يجدر بنا هنا ان نبين أن هذه النظرية تتلخص - فيما يقول أصحابها - على رأسهم روسو - في أن الدولة نظرا لأن نشأتها ترجع الى اتفاق أو عقد ( العقد الاجتماعى ) اشترك فيه جميع الأفراد فإنه ينبى على ذلك أن لجميع أفراد الشعب حق الاشتراك في ابداء الرأى في ادارة شئون الدولة أى أن يكون لهم الاشتراك في حق الانتخاب ، فحق الانتخاب هو اذا كما يقولون حق سابق على وجود المشرع الذى يريد أن ينظم حق الانتخاب ، فهو لا يستطيع اذا احساس بحق سابق على وجوده ، فحق الانتخاب يبدو لأصحاب هذه النظرية « حقا طبيعيا » ، وأنه نتيجة « منطقية » من نتائج هذه النظرية .

### ٣ - السبب الثالث - ضعف عناية المسلمين بالأحكام الشرعية المتصلة بالقانون العام ( وبوجه خاص بالقانون الدستوري والأنظمة السياسية ) :

ان ذلك أمر ينبغي لا يعوزه بيان ، فتحسن بينما نجد العلماء قد عنوا عناية كبرى بمسائل الأحوال الشخصية ( وأحكام المبادات ) ، فاننا اذا نظرنا الى ميدان الأحكام الدستورية ، أى الأحكام المتعلقة بالنظام السياسى للدولة ( نظام الحكم ) فاننا نجد أن « الفقه الاسلامى - على حد تعبير كبير علماء القانون فى مصر فى هذا العصر - لا يزال فى دور الطفولة » (١٢) .

كان ذلك مما ذكره الأستاذ الأكبر الدكتور السنهورى منذ نحو خمسين من السنين ، وبعد نحو خمسين من السنين منذ ذلك الحين ، نجد ذلك الطفل قد أخذ - بعض الشيء - ينمو ، على أنه لا يزال فى المهد يعبو ، لا يكاد ينهض حتى يكبو .

الواقع ان ضعف عناية علماء الفقه الاسلامى بالأحكام الدستورية يعد من الظواهر التى يرجع أصلها الى تاريخ قديم ، فحين عنيت الحركة العلمية الاسلامية - لا سيما فى العصر العباسى - بترجمة ما كان لدى اليونان القديمة من فلسفة وعلوم لم تكن تلك الحركة بترجمة ما كان لديهم من مؤلفات فى العلوم السياسية ( وفى مقدمتها ما يتصل منها بالناحية الدستورية ) وفلسفتها ، ككتاب الجمهورية لأفلاطون ، وكتاب السياسة لأرسطو (١٣) واذا نحن نظرنا الى بحوث ذلك العدد القليل بن الضئيل من فقهاء المسلمين الذين

---

= أما أصحاب النظرية القائلة بأن الانتخاب يعد بمثابة أداء « لوظيفة » فيقولون ان « حق السيادة » هو للأمة لا للفرد ، فالفرد حين يستعمل حقه فى الانتخاب فهو لا يستعمل حقا من حقوقه الخاصة بل حقا للأمة يؤديه لحسابها ، فشأنه اذا شأن من يؤدى وظيفة عامة ، ولذلك كان للمشرع أن يشترط فى الناخب كل الشروط التى تكفيل حسن أداء هذه الوظيفة العامة .

(١٢) ذلك هو ما ذكره الدكتور السنهورى فى مؤلفه - بالفرنسية Le Califat « الخلافة » ص ٢١ ، والمؤلف عبوة عن رسالة دكتوراة تقدم بها الى كلية الحقوق بجامعة ليون ( وطبعت بباريس عام ١٩٣٦ م ) .

(١٣) راجع رسالة « الخلافة » - المرجع السابق - ص ٢١ - وكتاب « الاسلام واصون الحكم » للاستاذ على عبد الرازق - المرجع السابق - ص ٢٢ وما بعدها .



عنوا بالمسائل الدستورية فاننا نجد جل عنايتهم انما كانت موجهة الى نظام الخلافة ، الذى أصبح - بصورته التى رسمها الفقهاء - موضعه اليوم فى متحف آثار أنظمة الحكم .

كما يرجع سبب ضعف عناية فقهاء المسلمين بالأحكام الدستورية ( والأنظمة السياسية ) الى ذلك النظام الاستبدادى الذى ساد أداة الحكم الاسلامى فى كثير من الأحيان ، منذ عهد خلافة الأمويين (١٤) .

### الملحوظة الثالثة - خطأ اغفال العناية ببحث مصادر الأحكام الشرعية الدستورية فى هذا العصر :

فى « المطلب الأول » من هذا البحث - ( بصدد الكلام عن « مدى مرونة مصادر الشريعة الاسلامية وبخاصة فى الشئون الدستورية » ) أشرنا الى أهم مصادر الشريعة ( أو على حد تعبير علمائها « أدلة الأحكام الشرعية » ) الثلاثة وهى القرآن والسنة والاجماع ، وبيننا ما هى عليه - فى ميدان أحكام المعاملات ( أى ميدان القواعد القانونية سواء كانت مما يتصل بالقانون العام أو القانون الخاص ) من المرونة والمسيرة لمصالح الناس ومقتضيات ظروف البيئة لا سيما فيما يتعلق بالشئون الدستورية .

فذكرنا - فيما يتعلق بالقرآن - أن الأحكام الشرعية قد جاءت فيه ( أى فى ميدان المعاملات ، ميدان القانون ) عامة لا تعنى بالجزئيات والتفصيلات

---

(١٤) راجع رسالة « الخلافة » للدكتور السبهورى ص ٢٦ وكتاب الاستاذ على عبد الرازق ص ٢٢ - ٢٣ حيث يذكر أن الأصل فى الخلافة عند علماء المسلمين هو أن تكون « واجبة الى اختيار أهل الحل والعقد ، أى أن تقوم على أساس البيعة الاختيارية » ثم يقول : « ولكننا اذا رجعنا الى التاريخ والواقع فاننا نجد أن الخلافة كانت تقوم منذ عهد خلافة على بن أبى طالب والقرن ، وإذا كانت الخلافة تقوم أحيانا على أساس البيعة الاختيارية ، فالما كان مجرد مظهر أو ستار يخفى وراءه ما تستند اليه القوة من ستاد ، ويضرب الاستاذ عبد الرازق لذلك مثلا القصة الشهيرة لبيعة يزيد بن معاوية . ويقول فى شرحها ( نقلا عن المقدم الفريد ص ٣٠٧ ) « أن معاوية بن أبى سفيان لما أراد أخذ البيعة لائنه يزيد من بعده كتب فى سنة خمس وخمسين الى سائر الانصار أن يغدوا عليه ، فولد عليه من كل مصر قوم ، فجلس معاوية فى أصحابه ، وأذن للوفود فدخلوا عليه ، وقد تقدم الى أصحابه أن يقولوا فى يزيد ، فتكلم جماعة منهم ، ثم قام يزيد بن الملقح فقال : « أمير المؤمنين هذا » مشيرا الى معاوية ، ثم قال : « فإن حلك ( أى مات ) لهذا » مشيرا الى يزيد » ، ثم قال : « فمن أبى لهذا » وأشار الى سيقه ، فقال له معاوية : « اجلس فالك سيد الخطباء » .

( اللهم الا فى القليل النادر ) ، وانما اقتضرت تلك الأحكام على المبادئ الكلية  
أى القواعد العام التى تقتضيها العدالة ولا تختلف باختلاف البيئات « ليكون  
ولاة الأمر - على حد تعبير الأستاذ الكبير الشيخ خلاف - فى كل عصر ، فى  
سعة من أن يفصلوا قوانينهم فيها حسب مصالحهم فى حدود أسس القرآن  
من غير اضطدام بحكم جزئى » (١٥) .

أما فيما يتعلق بالسنة فقد بينا استنادا الى آراء أئمة الفقه الاسلامى -  
القدامى منهم والمحدثين - أن النصوص التشريعية فى السنة ليست جميعها  
« تشريعا عاما » ( أو من « الشرائع الكلية » على حد تعبير الامام ابن القيم )  
أى أنها ليست جميعها ذات حجية ملزمة شرعا لجميع المسلمين فى كل زمان  
ومكان ، وأن السنة كثيرا ما تكون تشريعا « وقتيا » أو « زمنيا » ، ينتهى أثره  
بانتهاى السبب الذى دعا الرسول الى ما أمر به أو نهى عنه . كما بينا أن  
ما صدر من الرسول باعتبار ما له من الامامة والرياسة الصابة لجميع  
المسلمين « ( أى باعتباره رئيسا للدولة الاسلامية ، أى بصفتة السياسية )  
لا يعد تشريعا عاما ، وكذلك لا يعد تشريعا عاما ما يصدر من الرسول « فى  
الأحوال التى دلت فيها القرينة القاطعة على أنه تشريع مراعى فيه حال البيئة  
الخاصة بزمان التشريع » ، وبيننا أنه بناء على ذلك يفدو من الأمور البيئة بل  
البدئية أن التشريعات الدستورية ( أى المتعلقة بنظام الحكم ) هى من ذلك  
الطراز من « التشريع الذى يراعى فيه حال البيئة الخاصة بزمان التشريع » ،  
لمذلك نجده فى كل زمان ومكان يختلف باختلاف البيئة ، وهى دائما تختلف  
باختلاف الزمان والمكان ، اللهم الا اذا استثنينا بعض الجماعات البدائية  
الهمجية ( التى يطلق عليها العشائر التوتمية ) والتى لا تزال تعيش فى  
العصر الحاضر ، أو واسط أستراليا فى عزلة تامة عن العالم .

وبناء على ما تقدم كله فإن النصوص التشريعية فى السنة لا تعد - فى  
ميدان الشئون الدستورية - تشريعا عاما . ومن الأمور البيئة بل البدئية  
أننا نعنى هنا السنة الصادرة فى التفصيلات والجزئيات ، ولا نقصد السنة

---

(١٥) أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى للأستاذ الشيخ خلاف ( المرجع السابق )

ص ٣٣ - وراجع ما ذكرناه بهذا الصدد « المطلب الاول » من هذا البحث .

التي جاءت بمبادئ عامة كلية ( مثل الاحاديث التي تعض على الأخذ بمبادئ الشورى والمساواة والتعاون(١٦) ) والكثيرون من الباحثين فيما يتصل بنظام الحكم فى الاسلام تفرقت العناية بهذه التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد منها تشريعا زمنيا ( او وقتيا ) ويفوتهم على أنها على أكبر جانب من الأهمية ، ذلك لأنه « يتجلى - كما يقول الاستاذ الكبير الشيخ خلاف - أن المنصوص التشريعية فى السنة ليست عكمة فى سبيل التطور التشريعى ، لأنه اذا ما قام الدليل على أن ما شرع هو لمصلحة خاصة زمنية دار الحكم مع المصلحة وجودا وعدما » (١٧) .

**وفيما يتعلق بالاجماع** ، فقد بينا استحالة قيامه - بالشروط والصورة التى رسمها الفقهاء - منذ قيام فتنة عثمان ، كما بينا أن الاجماع - المنعقد فى احد العصور السالفة - فى ميدان الأحكام الدستورية - شأنه شأن السنة لا يعد تشريفا عاما أى أنه لا يعد ذا حجية ملزمة لنا . وبذلك يتبين لنا كذلك أنه - كما هو شأن السنة - لا يعد عقبة فى سبيل التطور .

فإذا نحن عرفنا أن أهم مصدر من المصادر ( أو دليل من أدلة الأحكام الشرعية ) يستند اليه أصحاب الرأى القائل بوجوب قيام الخلافه هو « الاجماع » الذى قيل بحدوثه فى صدر الاسلام فى عهد الصحابة ، اذا عرفنا ذلك تبين لنا مبلغ ما يهيب هذا الرأى من الضعف بحيث لا يستطيع أن يقوى على الاستناد الى القرآن والسنة ، حيث انه لا يجد فيها فى الواقع نصا واحدا يمكن الاستناد اليه .

ولا يفوتنا هنا أن نوجه الانظار الى أن الاجماع كثيرا ما يدعى حدوثه ، فى حين أنه لم يكن حدث فى الواقع ، فمثلا قيل بأن قفل باب الاجتهاد فى

---

(١٦) وقد اشرنا الى ذلك صراحة وفى غير القليل من التفاصيل فى كتابنا « مبادئ نظام الحكم فى الاسلام » ( الطبعة الأولى ) ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ذو الطبعة الثانية ص ٣٧ - ٤٥ .  
(١٧) راجع بحث الاستاذ الشيخ خلاف : « مصادر التشريع الاسلامي مرلة » - المرجع السابق - ص ٢٥٤ .

أواخر القرن الرابع الهجري قد تم « بالاجماع » ، وكان هذا القول مجرد ادعاء  
( كما يقرر الاستاذان الكبيران أشمخ وخلف وأنشخ أبو زهرة ) ( ١٨ ) •

**مناقشة الأدلة المستمدة من القرآن والسنة التي يستند اليها أصحاب الرأي  
القائل بوجوب الخلافة :**

**أولا - الأدلة المستمدة من القرآن :**

أهم الآيات التي يستندون اليها هي الآية الكريمة : « يا أيها الذين  
آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » ( النساء : ٥٩ ) ،  
والإلزام بطاعة « أولي الأمر » - كما يقولون - هو إلزام بطاعة الخلفاء الذين  
يعتدون من « أولي الأمر » •

ومن البين أن هذه الآية لا تصلح سنداً لهذا الرأي ، فعبرة « أولى  
الأمر » ذات مدلول واسع بحيث تشمل أرباب الحكم كما تشمل من عداهم من  
غير رجال الحكم ، فمدلولها غير قاصر على الخلفاء ، ويلاحظ أن ثمة غير قليل  
من الخلاف بين المفسرين حول بيان المقصود « بأولي الأمر » في هذه  
الآية ( ١٩ ) •

---

( ١٨ ) وفي ذلك يقول العالم الجليل الشيخ أبو زهرة : « إن الفقهاء الذين أغلقوا باب  
الاجتهاد كانوا من الحنفية والشافعية ، ووجدنا المالكية يقررون أن الملقى يجب أن يكون مجتهداً  
وقالوا إن ذلك النوع من الاجتهاد لا يخلو منه زمان بل هو باق ما بقي الاسلام والمسلمون ،  
ولقد جاء الحنابلة بعد هؤلاء وأولئك فقرروا أن باب الاجتهاد بكل طرائقه لا يفلق » - راجع  
« ابن حنبل » للاستاذ الشيخ أبي زهرة ص ٣٥٩ - وراجع أيضاً ما ذكره بهذا المعنى في  
« موسوعة الفقه الاسلامي » الجزء الأول ( طبعة ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م ) ص ٦٣ - وراجع ما  
ذكره الاستاذ الشيخ خلف من « أن ما قبل من قفل باب الاجتهاد إنما كان مجرد ادعاء » كناه  
أصول الفقه ص ٣٣٧ - ٣٤٢ •

( ١٩ ) التفاسير المختلفة لاصطلاح « أولي الأمر » في الآية المذكورة •  
يقول الاستاذ الشيخ خلف تفسيراً « لأولي الأمر » ( في كتابه : أصول الفقه وخصاصه  
تاريخ التشريعي الاسلامي » ص ٤٩ ) : « إن لفظ الأمر معناه الشأن وهو عام يشمل الامر  
الديني والامر الدنيوي ، وأولو الامر الدنيوي هم الملوك والامراء والولاة ، وأولو الامر الديني  
هم المجتهدون وأهل الفتيا ، وقد نسر بعض المفسرين وحل وأسهم ابن عباس أولى الامر في  
هذه الآية بالسلامة ، وفسرهم آخرون بالامراء والولاة ، والقاصر التفسير بما يشمل الجميع  
وبما يوجب طاعة كل فريق فيما هو شأنه » •  
وورد في كتاب « الخلافة والامامة المظني » للسيد محمد رشيد رضا - طبعة ١٣٤١ هـ -

والذى يهمنى من أمر ذلك الخلاف حول تفسير عبارة « أولى الأمر » أن أحدا من المفسرين لم يقل أنها يقصد بها « الخلفاء » وحدهم دون غيرهم من أرباب الحكم ، حتى يصح الادعاء بأن هذه الآية توجب قيام نظام الخلافة دون غيره من أنظمة الحكم ، وعلى كل حال فإن أحدا من المفسرين لم يقل أن هذه العبارة تشير الى نظام الخلافة بخصائصه المعروفة ( التى سبقت الإشارة إليها ) والتى يتميز بها عن غيره من أنظمة الحكم .

### الخلط بين المطالبة بنظام الخلافة وبين المطالبة بقيام اية حكومة كانت :

الواقع أننا لاحظنا أن الكثيرين من القائلين بوجوب قيام نظام الخلافة يخلطون بين المطالبة بقيام هذا الطراز الخاص من أنواع الحكومات وبين المطالبة بقيام حكومة أيا كانت (٢٠) .

---

= ١٩٢٢ م ص ١٥ بصد تفسير الامام الرازى لهذه الآية أنه كان يرى « أن المراد بأولى الأمر أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطة الأئمة » وقد تابعه ( أى تابع الرازى على هذا التفسير ) واختاره الأستاذ الامام « ( يقصد الامام محمد عبده ) ، أى أنهم - كما يقول السيد رشيد رضا - أهل الشورى من زعماء المسلمين » .

ورود في كتاب الامام محمد بن على الشوكاني : « القول الخفي في أدلة الاجتهاد والتقليد » ( طبعة ١٣٤٠ هـ ) ص ١٢ « أن للمفسرين في تفسير أولى الأمر قولين : أحدهما أنهم الأمراء ( يقصد الولاة ) ، والثاني أنهم العلماء » .

وذكر الأستاذ الأكبر الشيخ المراغي ( في كتابه : « الاجتهاد في الاسلام » ص ٥٧ ) : « اختلف في أولى الأمر فقيل هم الأمراء وقيل هم العلماء ، وهذا رواه يسلمان عن الامام احمد ، والتحقق أن الآية تتناول الطائفتين . وطاعتهم من طاعة الرسول » .

ورود في كتاب الأستاذ الشيخ محمد أبى زهرة : « ابن حزم » ( طبعة ١٩٥٤ م ) ص ٢٥٩ بأن الأكثرين من فقهاء التابعين ومن جاء بعدهم فسروا أولى الأمر بأنهم العلماء .

وتجد الأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت (فى مؤلفه « الاسلام عقيدة وشريعة » طبعة ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م . ص ٣٧٢ ) يعرف أولى الأمر بأنهم « أهل النظر الذين عرفوا فى الأمة بكمال الاختصاص فى بحث الشئون وإدراك المصالح والفيرة عليها » ثم يضيف الى ما تقدم قوله بأن « طاعتهم هى الأخذ بما يفتى عليه فى المسألة ذات النظر والاجتهاد ، أو بما فيها من طريق الأغلبية أو قوة البرهان » .

ورود فى كتاب « الاسلام وأصول الحكم » للأستاذ على عبد الرازق ص ١٤ ، ١٥ أنه يقصد بأولى الأمر فى تلك الآية ( وطبقا لشرح البيضاوى ) « أمراء المسلمين فى عهد الرسول وبعده ، ويندرج فيهم الخلفاء والقضاة وأمراء السرية... وقيل علماء الشرع لقوله تعالى : « ولو رده الى الرسول وأولى الأمر منكم لعله الذين يستنبطونه منهم » ( النساء : ٨٣ ) .

(٢٠) راجع مقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٥١٩ ، ٥٢٠ حيث يقول عن رأى المطالب بوجوب قيام الخلافة ، أنه يرى ذلك « لضرورة الاجتماع للبشر واستحالة حياتهم منفردين ، فما لم يكن =

وثمة فارق هائل بين الأمرين ، فالقول بضرورة قيام حكومة كيفما كانت أى عدم ترك شئون المجتمع فوضى ، هو قول لا يجوز بحال أن يكون موضع خلاف أو جدال ، ولا يقول بغيره الا أصحاب المذاهب الفوضوية . أما القول بضرورة قيام نظام الخلافة فى عصرنا الحالى ، وفى غيره من العصور فهذا أمر آخر ، وهو من الأمور التى يصح أن يجد الخلاف اليها سبيلا ، وهذا هو موضوع بحثنا هنا .

### ثانيا - الأدلة المستمدة من السنة :

فى مقدمة الأحاديث التى يستند اليها أصحاب الرأى القائل بوجوب الخلافة حديث « ٠٠٠ من يطع الأمير فقد أطاعنى ومن يعص الأمير فقد عصانى » .

وحديث « من مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية » .

هذان الحديثان انما يحضنان على طاعة أولى الأمر من رجال الحكم ، حتى لا تكون فتنة ، فهما لم يأتيا بجديد لم تات به الآية الكريمة التى تحض على طاعة أولى الأمر والتى سبق أن تكلمنا عنها، وشأن تلك الآية - لم تشر اشارة ما الى وجوب قيام نظام الخلافة بالشروط والصورة التى رسمها علماء الفقه الاسلامي .

**المحذرة الرابعة : المطالبة بقيام نظام الخلافة ( بالشروط والصورة التى رسمها جمهور علماء المسلمين ) فى هذا العصر مما يتنافى مع مبدأ نفى الحرج :**

فضلا عما سبق لنا بيانه بصورة بيّنة أن ليس ثمة - شرعا - ما يحتم

---

« الحاكم الرازع انطى ذلك الى الهرج المؤذّن بهلاك البشر » - وراجع فى هذا المعنى «الواقف» لعبد الرحمن الايجي وشرح الجرجاني ج ٨ ص ٣٤٦ حيث يقول : « فانهم ( أى الخلق ) مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الفتناء ، قلما يتقار بعضهم لبعض ليفض ذلك الى التنازع والتوائب » بل ربما أدى الى هلاكهم جميعا » - وراجع فى هذا المعنى « الفصل فى المال والنحل » لابن حزم ج ٤ ص ٨٧ ، وراجع فى « ابن حزم » للاستاذ الشيخ أبى زهرة ص ٢٤٠ قوله « الناس لا يصلحون فوضى » - فهذه آراء تطالب بقيام حكومة ما ، لا نظام معين من أنظمة الحكم له خصائص وسميات خاصة وهو نظام الخلافة .

قيام نظام الخلافة ( بالشروط والصورة التي رسمها علماء المسلمين ) وأن الخلافة لا يصح اعتبارها أصلا من أصول الحكم في الاسلام ، وإن الاسلام إنما جاء - في الميدان الدستوري ( أى فيما يتعلق بأنظمة الحكم ) - « بمبادئ عامة » ( كما يقول الأستاذ الكبير الشيخ خلاف ) تصلح للتطبيق في مختلف البيئات وفي مختلف الأزمنة والأمكنة (٢١) ، والخلافة ليست مبدأ من المبادئ العامة إنما هي نظام ذو طابع خاص من أنظمة الحكم ، نقول فضلا عن ذلك كله فإن من الأمور البينة كذلك أن قيام مثل هذا النظام يعد في عصرنا هذا ضربا من ضروب المحال ، ولئن جاز الخلاف في هذا القول أو الجدل ، فإنه مما لا يقبل الخلاف أو الجدل أن نقرر بأن قيامها في هذا العصر يؤدي - بالأقل - إلى « الحرج » الذي رفعه الاسلام عن المسلمين ، ولقد ذكر الأستاذ الأكبر الشيخ المراغي : « أننا إذا وجدنا أن العمل بالنصوص الخاصة بمسألة من المسائل من شأنه أن يؤدي إلى الوقوع في الحرج كان واجبا ( كما يقول ) ألا نطبق النصوص الخاصة على تلك المسألة ، وإنما يطبق ذلك النص العام الموجب لنفي الحرج » (٢٢) .

وإذا نحن لم نأخذ برأى جمهور الفقهاء فيما يتعلق بتلك الشروط التي اشتروطها وتلك الصورة التي رسموها لنظام الخلافة - وهي لا تكاد في الواقع تختلف عما كانت عليه في عهد الخلفاء الراشدين - وأخذنا برأى بعضهم في إسقاط بعض تلك الشروط ، مثلا كما لو أسقطنا شرط « الرئاسة العامة للخليفة على جميع المسلمين » أى عدم اقتصار ولاية الخليفة على قطر واحد من الأقطار الإسلامية (٢٣) ، ولم نشترط في الخليفة أن يكون من

---

(٢١) راجع للأستاذ الشيخ خلاف بطله « مصادر التشريع الاسلامي مرة » حيث يقول ( ص ٢٥٤ ) : « وفي القانون الدستوري اقتصر نصوص القرآن على تقرير المبادئ الأساسية الثلاثة التي تقوم عليها كل سياسة دستورية عادلة ، وهي الشورى والعدل والمساواة ، وترك تفصيل الأحكام لتنظيم الشورى وتحقيق العدل والمساواة لتراعى فيه كل أمة ما يلائم حالها وتقضيه مصالحها » .

(٢٢) يقصد بذلك النص العام « الآية الكريمة المعروفة » وما جعل عليكم في الدين من حرج - راجع في ذلك : « الاجتهاد في الاسلام » ص ٥١ للأستاذ الشيخ مصطفى المراغي - وراجع ما سبق لنا ذكره ( في « المطلب الأول » من هذا البحث عن مبدأ نفي الحرج ) .

(٢٣) ولو أن وحدة الإمامة ( الخلافة ) وعدم تمددها هو الرأي الذي ذهب اليه جمهور الفقهاء إلا أننا نجد البعض يرى جواز التصدد . راجع : « الجرجاني - شرح المواقب للإيجي ج ٨ ص ٣٥٣ ، والصنعاني : « شرح نيل المرام ج ٣ ص ٢٥٧ - وكان ذلك نقلا عن رسالة الدكتور دبوس عن « الخليفة - توليته وعزله » ( ١٩٧٢ ) ص ٢٩ .

و المجتهدين » (٢٤) ، ولا شرط « القرشية » أى أن يتصل نسبه الى قريش (٢٥) ، ولا أن يكون أسلوب توليته من تلك الأساليب التى قال بها جمهور الفقهاء ( والتى عرفت فى عهد الخلفاء الراشدين ) وإنما قلنا - كما قال البعض - أن الخلافة يصح أن تقوم مستندة الى أسلوب القوة وحدها (٢٦) ، وإن تلك السلطات التى تقررت له لا يشترط أن يزاولها مزاوله « دفعية » (٢٧) .

(٢٤) راجع « حقيقة الاسلام واصول الحكم » للاستاذ المفتى الشيخ محمد بخت المظيعي ( طبعة ١٩٢٥ ) ص ٢٨ حيث يذكر بان الفقهاء - فى الأزمنة الأخيرة - نظرا لتعدد تولي حسن الشرط فى الموحدين للخلافة « جوزوا أن يكونوا ( أى الخلفاء ) غير مجتهدين ، وأن يرجعوا الى أحكامهم الى ما دونه المجتهدون واستنبطوه من الكتاب والسنة والاجماع والقياس من الأحكام » (٢٥) ترجع حكمة اشتراط النسب القرشي - كما يقولون - الى ما كان لقريش من المنعة والقوة والغلبة على غيرهم من قبائل العرب ، تلك المنعة والقوة التى يستعين بها الخليفة على أداء القوة وجمع الكلمة سوله ، بعبارة أخرى أن شرائط الرياسة والزعامة كانت متوفرة فيهم دون غيرهم ، وإن العرب كانت تدرك لهم بالطاعة والاذعان دون غيرهم من قبائل العرب . ولكن قريشا لما ضعف أمرها - كما يقول ابن خلدون - وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنهم ، ولتفرقت لى سائر الاقطار ، عجزوا بذلك عن حمل الخلافة ، وتقلب عليهم غيرهم لما شابه ذلك على كثير من المحققين حتى ذهبوا الى نفي اشتراط القرشية ، ثم يضيف ابن خلدون الى ما تقدم : « على أن الجمهور ( يعصد غالبية العلماء ) قد بقى على القول بأشترط ذلك الشرط » - راجع مقدمة ابن خلدون ج ٢ ص ٥٢٤ ، ٥٢٥ - وراجع « السياسة الشرعية » للاستاذ الشيخ خلاف ( طبعة ١٩٥٠ هـ - ١٩٣١ م ) ص ٦٥ .

ومن ذلك الراى الذى لا يأخذ بشرط النسب القرشي فى الخليفة اثنان من اعلام اساتذة الشريعة فى عصر فى هذا العصر ( هما الاستاذ الشيخ خلاف ، والاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى ) ، فالشيخ خلاف يقول ( فى مؤلفه « السياسة الشرعية » ص ٥٥ ) « انه شرط زمنى ماله اشتراط أن يكون الخليفة من قوم أولى عصبية غالبية ، ولا اطراد لاشتراط القرشية » - ويقول الدكتور محمد يوسف موسى ( فى مؤلفه : « نظام الحكم فى الاسلام » طبعة ١٩٦٢ ص ٤٢ ) : « أن هذا الشرط غير واجب الآن ، وذلك لأن الأحكام يجب أن ترد الى عللها ، والحكم - كما هو معروف - يتبع علته وجودا وعسما ، وقد زالت منذ قرون طويلة ما كان لقريش من العصبية القوية والنفوذ الغالب الخ » .

(٢٦) راجع « الاحكام السلطانية لأبى يعلى الفراء » ص ٧ حيث يقول : يروى عن الامام أحمد قوله : « ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة ومسمى أمير المؤمنين ، فلا يعمل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه أماما براكاز أو فاجرا » .  
ويبدو لنا أن الذى دعا الامام أحمد بن حنبل الى الأخذ بهذا الراى هو اتفاق الفتلة وانقسام المسلمين .

(٢٧) بل يكفى أن يعترف له الجميع بأنه خليفة المسلمين وأنه على حد تعبير ابن نجيم ( « البحر الرائق شرح كنز الدقائق » ج ٥ ص ٢٦ ) « الامام الذى ليس بوفته امام » ، أو على حد التعبير الوارد فى كتاب فتح القدير : « الوالى الذى لا والى فوقه » راجع فى ذلك رسالة الدكتور دوس من ٣٤ .



إذا نحن فعلينا ذلك وأخذنا بتلك الصورة من الخلافة التي يطلق عليها البعض « الخلافة غير الراشدة » أى الخلافة غير المستوفية شرائطها وخصائصها كما بينها جمهور الفقهاء ، فإن هذه الصورة الجديدة من الخلافة لا يصح فى الواقع أن يطلق عليها وصف « خلافة » ، كما هو شأن أى نظام من أنظمة الحكم يفقد بعض أركانها أو خصائصه ، ثم أنه لا يمكن الادعاء أن هذه الصورة الجديدة من الخلافة ( أو « الخلافة غير الراشدة » ) كانت موضع إجماع وأنها بذلك تعد فرضا واجب الاتباع من المسلمين .

وتقوم هذه « الخلافة غير الراشدة » فى الفقه الإسلامى مستندة على مبدأ الضرورة ( ٢٨ ) . وقد عرفت فى التاريخ منذ خلافة الأمويين .

وإيضاحا لما ذكرنا من أن « الخلافة غير الراشدة » ( أى غير المستوفية لأركانها أو خصائصها ) - وهى التى عرفت فى التاريخ الإسلامى ( اللهم الا إذا استثنينا بعض فترات قصيرة كما كان شأن عهد عمر بن عبد العزيز ) لا يصح أن نطلق عليها تسمية « خلافة » ، نقول أن الخلافة ليست مجرد تسمية ، إنما هى نظام من أنظمة الحكم ، وإطلاق وصف أو اسم معين لأى نظام إنما ينطوى على الإقرار لهذا النظام بأوصاف أو خصائص أو أركان معينة ، فإذا فقد بعضها فقد ذلك الوصف أو الاسم وتحول الى نظام آخر ، حتى ولو كان ذلك الفقدان لبعض تلك الخصائص أو الأركان تحت تأثير إحدى الضرورات ، وكان لفترة قصيرة من الفترات ، فالأنظمة الديمقراطية الحرة مثلا قد يضطر رجال الحكم فيها - تحت سلطان إحدى الضرورات ( كحرب خارجية أو فتنة أدت الى حرب أهلية ) - الى خنق الحريات وإيقاف الضمانات التى تكفل حماية الأفراد من تفسد الإدارة وسوء استعمال سلطتها ، بحيث يصبح نظام الحكم نظاما دكتاتوريا . فهذه الدكتاتورية لا يصح أن تسمى أو توصف بالحرية « غير الرشيدة » ، لأنها دكتاتورية مؤقتة نشأت نزولا على مقتضيات بعض الضرورات .

خلاصة ما تقدم :

( ٢٨ ) رسالة الدكتور ديبوس ص ٨٦ وما بعدها .

( ٢٩ ) الإسلام عقيدة وشريعة للاستاذ الشيخ شلنوت ( طبع ١٩٥٩ م ) ص ٤١٧ .

انه اذا كان صحيحا - وهو بلا ريب صحيح - ما ذكره الأستاذ الكبير الشيخ خلاف من أن الاسلام انما جاء - فى ميدان القساؤون الدستورى - « بمبادئ علمة » تصلح للتطبيق فى مختلف البيئات ومختلف الأزمنة والأمكنة ، واذا كان صحيحا - وهو بلا ريب صحيح - ما ذكره الأستاذ الاكبر الشيخ شلتوت من أن « تفصيل ما لا يتغير ، واجمال ما يتغير » احدى الضرورات التى تقضى بها ويتطلبها خلود الشريعة ودوامها (٢٩) .

والخلافة ليست - كما قدمنا - مبدأ من المبادئ الدستورية العامة ، انما هى نظام من أنظمة الحكم ، ثم ان نظام الحكم ليس - على حد تعبير الشيخ شلتوت - « ما لا يتغير » حتى يصح ، أو حتى يمكن أن يكون معقولا أن يضع علماء الشريعة أحكاما وقواعد جامدة لا تتغير لنظام الخلافة فى تفصيلاته وجزئياته باسم الشرع الاسلامى .

واذا كنا نقول ان الاسلام انما جاء - فى ميدان الشئون الدستورية - بمبادئ دستورية عامة ( كمبادئ الشورى والعدالة والمساواة والحرية والتعاون الخ ) ولم يأت بنظام معين محدد من أنظمة الحكم ( يطلق عليه نظام الخلافة ) فاننا نستطيع أن نقرر أى نظام من أنظمة الحكم يعمل رجاله - ما وسعهم الجهد الذى لا يصل بهم الى حد الحرج - على تطبيق أحكام الاسلام - مراعين المصلحة وأحكام الضرورات ، فى غير اثاره للفتن ، وفى غير اتباع للاهواء والشهوات ، ومع مراعاة سنة التدرج وروح الاعتدال - هو نظام اسلامى .

## - ٤ -

### ملحوظات

#### حول الاعتراضات الموجهة الى حد السرقة وحد الحبر

##### ( ١ ) حد السرقة

ذكرنا أن الكثيرين يتخذون من قسوة أو - على حد تعبيرهم - من « نفاذة » العقوبة - فيما يرون - وهي « قطع اليد » سلاحا يهاجمون به الاسلام ، كما اعترف بذلك ( كما قدمنا ) بعض كبار علماء الشريعة (١) .

وأكبر ما يدعوه الى ذلك الهجوم - فيما نرى - أنهم تفوتهم عدة أمور:  
**الأمر الأول :** ان الكثيرين منهم يجهلون القيود والشروط التي يجب بوافرها ( والتي سبق لنا ذكرها في المبحث الثاني ) قبل توقيع تلك العقوبة ، وفي مقدمتها أن يثبت أن السارق سرق لغير حاجة ، كما يشترط « التكرار » فيما يرى بعض المفسرين ( للآية الكريمة المعروفة : « والسارق والسارقة ٠٠٠ الخ » ) ، أي أن يكون السارق سبق أن حدثت منه السرقة مرات عدة ، وأن تكون فشلت العقوبة التمهيدية ( وهي الحبس ) في تأديبه وردعه .  
ومما لا ريب فيه أن الأخذ بهذه القيود والشروط من شأنه أن يضعف - الى حد كبير بل الى أكبر حد - من الشعور « بنفاذة » توقيع ذلك « الحد » .

**الأمر الثاني :** أن عقوبات الحدود إنما يقصد بها أن تكون أولا - كما ذكرنا - عقوبات زاجرة لكي تبين للناس فداحة الجرم ان أقدموا عليه ولتكون رادعا كافيا يحول دون الاقدام عليه ، وليس أدل على ذلك مما رواه لنا التاريخ من أن هشام ابن عبد الملك لما عطل حد السرقة سنة تضاعفت حوادثها ، فرأى أن يعود الى الأخذ بتلك العقوبة فكان مجرد الاعلام بالاعادة وحده كافيا للقضاء على تلك الجريمة (٢) .

---

(١) ذلك هو ما ذكره الاستاذ الشيخ أبو زهرة في كتابه « فلسفة العقوبة في الفقه الاسلامي »

( المرجع السابق ) ص ٩٦ .

(٢) فلسفة العقوبة في الفقه الاسلامي ص ٩٦ - وقد سبق لنا الإشارة الى ذلك .

كما أن تطبيق هذه العقوبة في دولة كالسعودية قد أثبت أنها لا تطبق إلا نادرا : مرة أو مرتين خلال السنة في جميع أنحاء تلك البلاد الواسعة ، كما أدى تطبيقها بالحجاز إلى أن يصبح خير بلاد العالم أمنا بعد أن كان شرها ، ومرميا لأخطر العصابات وأشراها (٣) . ومن ناحية أخرى فاننا نشاهد فشل العقوبات الأخرى المعروفة في معالجة هذه الجريمة حتى في الدول المتمدينة الكبرى حيث زاد عددها زيادة كبرى (٤) .

**الأمم الثالث :** ان الكثيرين يفوتهم أن الشعور « بفضاعة » - أو على حد تعبير البعض - « بوحشية » عقوبة من العقوبات ، وبمناقضاتها - كما يقال أحيانا - « للإنسانية » ودواعي الرحمة - هو أمر من الأمور النسبية التي تختلف باختلاف العصور ، وباختلاف المستوى الحضاري للشعوب ، وكذلك الشأن فيما يتعلق باعتبار بعض الأمور منافية أو غير منافية للعدالة أو للحرية أو للديموقراطية .

وبيانا لما قدمنا ندلى بما يلي :

( ١ ) حين كان يطبق حد السرقة في صدر الاسلام لا يذكر لنا التاريخ أن صوتا واحداً بين المؤرخين أو العلماء والباحثين ارتفع بالتنديد « بفضاعة » أو « بوحشية » العقوبة ، وانما ألفيناهم جميعا حتى من كان بينهم من المستشرقين الغربيين يشيدون بما جاء به الاسلام وبما اتسم به نظام الحكم الاسلامي من روح التسامح ومن الرحمة ( مما سبقت لنا الإشارة إليه في اینجاز ، وما سنعود إليه - في خاتمة الكتاب - بغير القليل من التفصيل ) .

ومما لا ريب فيه أن مثل ذلك الشعور بفضاعة العقوبة - في الجماعات

---

(٣) راجع في ذلك رسالة الدكتوراه للفاضل الأستاذ الدكتور عبد العزيز عامر بعنوان : « التنوير في الجريمة الإسلامية » ( الطبعة الثالثة ١٩٥٧ م ) ص ٤٥٢ .

(٤) راجع المؤلف القيم للأستاذ الدكتور رمسيس يهنا ( أستاذ ورئيس قسم القانون الجنائي بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية ) بعنوان « علم الاجرام » الجزءين الثاني والثالث ( طبعة ١٩٧٠ ) حيث يذكر ص ٨٣ انه يلاحظ في بعض البلاد الغربية - مثل إيطاليا - كما تدل الإحصائيات الرسمية ما بين عامي ١٨٩٠ ، ١٩١٣ م أنه بينما انخفضت عدد الجرائم التي تتسم بالتمف ( مثل جرائم القتل والسرقة والجرح ) ، فقد ازداد جمع تناقص عدد الاميين - جرائم السرقة والنصب وخيانة الأمانة والتزيف .

القريبة من حياة البداة أو البداوة بل وفي الدول المتخلفة ( التي اصطلح على تسميتها بالدول « النامية » ) - ليس أشد من الشعور بظاعة الجريمة ، ولا أكثر إثارة للنفوس من جريمة تهدد الناس في أمنهم وأموالهم ، وربما أيضا في أرواحهم حين ترتكب « بالاكراه » - أي تحت تهديد السلاح - ، ولا سيما إذا كان مرتكبها من معتادى الاجرام أي من الذين فشلت في تاديبهم وردعهم العقوبات الأخرى العادية المعروفة ، حتى أصبح يعد في جسم المجتمع بمثابة عضو قاسد يجب بتره ، لا بتر يده فحسب . وليس أدل على ما ذكرنا من أن نشير الى ما نقلته الينا أخيرا الأنباء الخارجية ( ونشرته بعض الصحف المحلية ) من أن جمهورية غينيا بدأت تطبق - في جرائم السرقة - عقوبة قطع اليد - مع ملاحظة أن تطبيق هذه العقوبة في تلك الدولة لم يتقرر باسم الاسلام ، أي باعتبارها أخذا بحكم من أحكام الشريعة الإسلامية ، فنحن إذا رجعنا الى دستور تلك الدولة ( وهو الصادر في نوفمبر سنة ١٩٥٨ م بعد استقلالها ) فإننا لا نجد فيه أثرا لكلمة الاسلام أو الشريعة ، بل نجد بالعكس أن دستورها ينص - بالمادة الأولى - على : « غينيا جمهورية ديمقراطية علمانية اشتراكية » . ويقصد بأنها « علمانية » أنها غير ذات طابع ديني وأنها تفصل بين الدين والدولة . ( وذلك هو أيضا شأن دستور الجمهورية التركية الصادر في يولية ١٩٦١ م بالمادة الثانية ، مع ملاحظة أن كلا من الشعب ورئيس الجمهورية في كلتي الدولتين يدب بالدين الاسلامي ) .

وإذا نحن رجعنا الى القانون الذي صدر أخيرا في الجمهورية العربية الليبية ( في آخر عام ١٩٧٢ م - رمضان ١٣٩٢ هـ ) بإقامة حد السرقة ( أي بقطع يد السارق ) ، نجد في ديباجة هذا القانون هذه العبارة :

« نزولا على أحكام الشريعة الإسلامية الغراء ، واستجابة لرغبة الشعب العربي المسلم في الجمهورية العربية الليبية ... أصدر القانون الآتي » - وبلى ذلك نص القانون .

ويلاحظ أن هذا القانون يشترط ( في مادته الأولى ) - من أجل إقامة حد السرقة - أن يكون الجاني أتم ثمانى عشرة سنة هجرية مختارا ، غير محتاج ولا مضطر ، كما يشترط ألا تقل قيمة المالم المسروق عن عشرة دينارات ليبية وقت حدوث السرقة .

ويلاحظ أن القانون يتطلب ( في المادة ١٨ ) في حالة الحكم بعقوبة الحد - ضرورة عرض القضية على محكمة النقض لتأييد الحكم - كما تشترط المادة ٢١ أن يسبق التنفيذ إجراء كشف طبي على المحكوم عليه ، وينفذ الحكم بالقطع بعملية جراحية وتخديره .

(ب) نسبية مفهوم العدالة في بعض الأمور : إذا نحن نظرنا إلى عهد في التاريخ الإسلامي بل وفي التاريخ العالمي يعد بمثابة مثل أعلى من حيث العدالة يذكر لأحد الحكام فأننا نجد أنه كان عهد حكم عمر بن الخطاب ، ومع ذلك فإن بعض ما صدر من القرارات أو التصرفات من ذلك الخليفة العظيم الذي اشتهر بالعدل نجد ما أبعد ما تكون عن العدالة إذا نحن أخذنا بمعايير العصر الحديث ، ووزنا تلك القرارات والتصرفات بميزان عقلية هذا العصر .

فما تقضى به مبادئ العدالة مثلاً في هذا العصر أنه لا يجوز توفيع عقاب على فرد إلا لجرم ثبت ارتكابه إياه ، لا لجرم يحتمل أن سيرتكبه في المستقبل ، أو يحتمل أن يكون قد ارتكبه في الماضي ، ومع ذلك فقد وجدنا عمر يفرض عقوبة في هاتين الحالتين ( المحتملتين ) دون أن يعد ذلك منافياً لمبادئ العدالة .

نقدم لذلك مثلاً للحالة الأولى : ما يذكر عن عمر أنه أمر بحلق رأس نصر بن حجاج ونفيه من المدينة ، لا لجرم ارتكبه ، وإنما « لتشبيب النساء به » (٥) .

ونقدم مثلاً للحالة الثانية ما يذكر من أنه وجدت في عهد خلافة عمر جثة قتيل ملقاة بين قريتين ، ولم يعرف القاتل ، فقرر عمر أن السدية على أقربهما (٦) .

---

(٥) أي لأنه كان شاباً وسميم الوجه ، وكان يخشى من افتتاح النساء به - راجع د 'الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية' - للامام ابن القيم ص ١٦ .

(٦) راجع د 'حقوق الإنسان في الإسلام' ( من سلسلة الدراسات الإسلامية ) طبعة ١٩٥٦ ص ١٤٢ للاستاذ الدكتور علي عبد الواحد والي .

(ج) نسبة مفهوم الديمقراطية والحرية : نذكر ديانا لذلك الأمثلة التالية :

١ - من الأمور المتفق عليها في هذا العصر أن نظام الرق يتعارض مع الديمقراطية ، ولم يكن هذا هو الشأن في الديمقراطيات اليونانية القديمة حيث كما نجد عدد الأرقاء من المواطنين يزيد زيادة كبرى على عدد المواطنين الأحرار (٧) بل لقد وجدنا الفيلسوف أرسطو يرى أن نظام الرق كان بالعكس شرطا ضروريا لقيام الديمقراطية ، ذلك لأنه - كما يقول - كان من شأنه أن ينجح للمواطنين الأحرار فراغا من الوقت كافيا لمزاولة حقوقهم السياسية ( وأخصها الاشتراك في أعمال « جمعية الشعب » ) ، ولقد كان مما يتمتع أرسطو لو استطاع المواطنون ( الأحرار ) أن يخصصوا كل وقتهم للشئون السياسية تاركين كل الأعمال اليدوية للأرقاء (٨) :

ومما يدلنا على أن للديمقراطية مفاهيم مختلفة حتى في عصرنا هذا حسينا أن نشر إلى ما ذكره أحد كبار علماء الاجتماع في فرنسا في الثلث الأول من هذا القرن - وهو الدكتور جوستاف لوبون Le Bon - وذلك في آخر مؤلف له ( ظهر عام ١٩٣١ م ) حيث كتب يقول انه أرسل إلى أربعة من كبار الشخصيات ورجال الفكر السياسي يسأل كل منهم عما يعنيه « بالديمقراطية » مبينا ذلك في تعريف يذكر لها ، وكان منهم ثلاثة لهم شهرة عالمية ، وهم موسولينى ، وكليمنصو Clémenceau وهريو Herriot

---

(٧) فلقد ذكر الفقيه الفرنسى الكبير بارثلمى J. Barthélemy ( في مؤله : القانون الدستورى طبعة ١٩٣٣ م ) أن عدد الأرقاء كان يبلغ في دويلة مدينة اثينا مائتى ألف بينما كان لا يزيد عدد المواطنين الأحرار عن عشرين ألف - لزيادة التفصيل راجع كتابنا « القانون الدستورى والأنظمة السياسية » ( المرجع السابق ) .

(٨) ان ما ذكره أرسطو يبدو لنا اليوم بلا ريب حثلا للعجب، ولكن جانباكيرا من ذلك الطراز الذى يطلق عليه « الديمقراطية المباشرة » التى كمد الصفة الميزة لها عدم وجود هيئة نيابية منتخبة من الشعب ( برلمان أو مجلس أمة ) تتولى السلطة التشريعية ، إنما يوجد بدلا من ذلك الهيئة النيابية « جمعية » تضم المواطنين أنفسهم أو الشعب ذاته ، أو بعبارة أصح وأدق جميع أفراد الشعب الذين تتوافر فيهم الشروط التى تشترط عادة في الناخب في الأنظمة النيابية ( أى حيث تتولى سلطة التشريع هيئة نيابية منتخبة من الشعب : برلمان ، مجلس شعب ) - راجع كتابنا « القانون الدستورى والأنظمة السياسية » ( المرجع السابق ) .

والاثنان الآخرين كانا من رؤساء الوزارات في فرنسا ومن كبار الساسة العالميين في الثلث الأول من هذا القرن . ولقد كتب ثلاثتهم ثلاثة تعاريف مختلفة تختلف فيما بينها اختلافا كبيرا (٩) !!

كما نجد مفهوم « الحرية » في هذا العصر يختلف اختلافا كبيرا عن مفهومها في الديموقراطيات القديمة ، بل ويختلف عن مفهومها في عصر غير بعيد وهو عصر الثورة الفرنسية حيث كان يعدّ تحرير عقد الجمعيات من الأمور التي تتطلبها كفالة حريات الأفراد ، بينما تعد اليوم كفالة حرية عقد الجمعيات إحدى الحريات الأساسية الواجب كفالتها للأفراد ، ويعدّ نحرير عقدها انتهاكا لتلك الحريات (١٠) .

**الأمر الرابع :** ويفوتهم أنه إذا جاء توقيع هذا الحد في فترة من الفترات كان من شأن بعض ظروفها أن تجعل من توقيعه عملا يضر بالإسلام والمسلمين فإنه يصح في تلك الفترة من الزمان إيقاف توقيع تلك العقوبة الى أن تزول تلك الظروف أو أن تنتهي تلك الفترة . ولنا في رسول الله أسوة حسنة . ففي فترة الحرب حينما كان يخشى أن يؤدي قطع يد السارق الى هربه والتحاقي به بالأعداء المشركين نهى الرسول عن توقيع ذلك الحد . وفي ذلك يقول ابن القيم : « فهذا حد من حدود الله تعالى وقد نهى عن اقامته في الغزو وخشية أن يترتب عليه ما هو شر منه » . ويبدو أن ثمة خلافا حول ما إذا كان عدم واقامة الحد هو مجرد « تأجيل » للحد الى ما بعد انتهاء فترة الحرب ، أو انه « إسقاط » للحد . ويبدو لنا أن الرأي الثاني ( أي إسقاط الحد ) هو الرأي الذي يبدو معقولا ، وأكثر لدى علماء الفقه قبولا ، لأن مجرد التأجيل ليس

---

(٩) راجع « أسس علمية لفلسفة التاريخ »  
طبعة باريس ١٩٢١ م ص ٢٩٠ للدكتور جوسناف لويون .  
ومن الطريف أن نذكر اننا بينما نجد هريو يعرف الديمقراطية بأنها « ذلك النظام الذي يرى وجبا عليه أن يعمل على التقريب بين الأخلاق والسياسة الى حد المزج بينهما »  
فإننا نجد موسوليني يعرف الديمقراطية بأنها « هي تلك الحكومة التي تعمل على حصول التسبب بأن يكون لديه الوهم ( أو الخيال ) بأنه صاحب السيادة » ١١  
(١٠) كما يختلف مفهوم الحرية في الأنظمة الماركسية ( الشيوعية ) عن مفهومها في هذا المعر لدى أنظمة الديمقراطية الغربية . راجع كتابنا « القانون الدستوري » ( المرجع السابق )  
وكتابنا « الحريات العامة » ( طبعة ١٩٧٥ ) النبعة رقم (١) .



من شأنه أن يحقق الهدف الذي يهدف إليه ، فالسارق الذي يخشى هربه من توقيع الحد وانضمامه الى الأعداء في فترة الحرب ، لن يمتنع عن الهرب اذا كان المعروف هو أن الحد لا يسقط وإنما يؤجل فحسب ذل ما بعده الحرب (١١) .

كما يذكر عن الرسول أنه امتنع عن اعدام من ظهر نفاقهم ممن سبق اسلامهم ثم ظهر نفاقهم وأنهم عملوا على أحداث الفتنة بين المسلمين ، فلم يعمل الرسول بما أشار به عليه بعض الصحابة من اعدامهم ، كما كان يجب ذلك شرعا ، ولكن الرسول خشى أن يفسر القصص منهم تفسيراً يسئ الى الاسلام او الى الرسول . اذ قال كلمته المروفة : « أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه » . ويذكر علماء الشريعة تلك الحادثة وذلك الحديث كمثال

---

(١١) راجع رسالة « نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي » ص ٢١٧ - وراجع للاستاذ الكبير الشيخ أحمد إبراهيم بحثه : « مصادر الفقه الاسلامي » منشور بمجلة القانون والاقتصاد ( عند يناير ١٩٦٦ م ) ص ٣٠٦ ، ٣٠٧ حيث يذكر الحادثة ( التي سبقت لنا الإشارة إليها ) والتي تخلص في أن سمع ابن أبي وفاض حين كان قائد جيش المسلمين في موقعة القاسية اراد أن يوقع حد الخمر على أحد جنوده ، ولكن سمعاً حين علم بحسن بلائه في القتال اقسم ألا يقيم عليه الحد . فالحمد لها لم يؤجل وإنما أسقط . ونجد العالم الكبير ( الشيخ أحمد إبراهيم ) يعلق على ذلك بقوله : « تأخير الحد أو إسقاطه كان مصلحة راجحة هي خير للمسلمين وله من إقامة الحد عليه » .

وراجع للعالم الجليل الأستاذ الشيخ أبي زهرة مؤلفه القيم : « فلسفة العقوبة في الاسلام الجزء الثاني ( طبع عام ١٩٦٦ ) حيث يعرض لهذه المسألة ( ص ١٥٧ ) ويقول ما نصه : « وإن عدم إقامة الحد لا يقتضي محو وصف الجريمة ... ولذلك قد يكون التمييز بالجنس أو الجلد أو أية عقوبة يراها ولي الأمر . ولكن هل ينام عليه الحد اذا عاد من الغزو ، ان الظاهر أنه لا ينام عليه من بعد ذلك لأمرين :

( أولهما : ) أنه قام مقامه التمييز ، فكان بدلا عنه ، ولا يجمع بين البدلين في حيز واحد . ( ثانيهما ) : أن ظاهر المبادئ في هذا هو سقوط الحد ، فلا يقام . - وقد زاد العالم الجليل هذا الرأي ايضاحا في بحثه المقدم الى مؤتمر جميع البحوث الاسلامية بعنوان « نظرة الى العقوبة في الاسلام » منشور بالمجلد الرابع من التوجيه التشريعي في الاسلام » ( ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م ) حيث يقول ص ١٥٩ ما نصه :

« وجد النبي صلى الله عليه وسلم وجلا يسرق في الغزو فجلبه ولم يقطع يده » ثم يقول : « وقد ترك النبي عليه السلام القطع بسبب الحرب حتى يستطيع لقاء الأعداء وليكثر عما ارتكب ولكيلا يلجأ مجرم الى الأعداء خوفا من شدة العقاب » .

ثم يقول : « وتلاحظ أن الحد يترك لأنه قد قام مقام الحد التمييز ولا يجمع بين عقوبتين ، ولأن ظاهر المبادئ أن الحد يترك ولا يؤجل » .

للقاعدة المعروفة بقاعدة « سد الذرائع » (١٢) ، على أننا نرى فيه كذلك مثالا لما تقضى به الضرورة من أحكام : ضرورة الحرص على سمعة الحكم الاسلامي واعلاء ما يجب أن يكون له في النفوس من مقام .

#### خاتمة :

فاذا روعيت بعين الاعتبار الأمور أو الملاحظات الأربع التي أشرنا إليها ، وما وجه الى الاسلام في هذا المقام من انتقادات وردنا عليها ، تبين بجلاء أن سهام النقد التي وجهها الناقسون قد ردت اليهم .

#### (ب) حد الخمر

##### تمهيد :

ان ما سبق لنا ذكره ( في المبحث الثاني ) - في مقام الرد على الاعتراضات التي يوجهها الناقدون في هذا المقام - يكفيها مؤونة الكثيرين من الكلام ، بحيث نجدنا هنا لا يعوزنا من الكلام الا قليله ، ومن الملاحظات الا أقلها .

انه اذا كان من الأمور الثابتة أن القرآن الكريم وان نص على تحريم الخمر الا أنه لم ينص على عقوبة دنيوية ، وان الأفعال المحرمة لا تعتبر جريمة ( دنيوية ) بمجرد تحريمها ، واذا أم يكن من الأمور الثابتة ثبوت اليقين - كما قدمنا وأثبتنا - أن الرسول قد حد للخمر حدا معيناً ، والحد - كما هو معلوم - عبارة عن عقوبة قدرها الشارع ( القرآن أو السنة ) مقدماً ، ولما كان في الأمر شبهة ، « والحدود تدرأ بالشبهات » ، أي أن تقديرها يترك لولي الأمر ( الذي يملك أن يترك تقديرها للقاضي ) .

كل ذلك سبق لنا بيانه ، وكان في المبحث الثاني ( بالنبهة ٤ ) مكانه . وكان فيها ما يكفي لهدم الانتقادات التي وجهت الى حد الخمر هدماً جذرياً . وحسبنا هنا أن نضيف الى ما تقدم ما يلي من الملاحظات :

**الملاحظة الاولى :** نجد في الغالبية من الاحاديث التي اشارت الى معاقبة شارب الخمر في عهد الرسول ، أو فيما روى عن عقابه في عهد أبي بكر أو في عهد عمر - أنه كان يذكر صراحة أن الشارب كان في حالة سكر (١٣) .

**الملاحظة الثانية :** اذا اخذنا بالرأى الذي أبديناه وبيناه من أنه ليس من الأمور الثابتة ثبوتاً يقينياً أن عقوبة الخمر كانت حداً ( لا تعزيراً ) وأن العقوبة كانت على مجرد الشرب - لا على الاسكار - فإنه يصبح من يسير الأمور التوفيق بين أحكام الشريعة - بهذا الصدد والقوانين الوضعية الحديثة في الدول الاسلامية ( بل وفي غير الدول الاسلامية ) حيث يعاقب على السكر في مكان عمومي . واتجاه التشريع في العصر الحديث - كما هو الشأن في مصر - ينزع الى تشديد العقوبة لا سيما في حالة العود .

**الملاحظة الثالثة :** ان فرض حد الخمر وهو الجلد على مجرد شرب الخمر حتى ولو لم يؤد الى الاسكار يعد في عصرنا هذا - في بلد لا يقل فيه عدد الأجانب وعدد المواطنين من غير المسلمين - أمراً لا سبيل في الواقع الى تحقيقه من الناحية العملية ، وذلك للأسباب التي سبق لنا ذكرها ( يصدد منى الضرر أو الحرج الذي يؤدي اليه توقيع حد السرقة ، وإن كان ذلك الحرج يقل في الواقع كثيراً في حالة اقامة حد الخمر عن حالة اقامة حد السرقة ) .

**الملاحظة الرابعة :** في البلاد العربية الاسلامية التي تقرر فيها - في السنوات الأخيرة - تحريم الخمر يبدو - فيما علمنا - أن التجربة أسفرت عن مساوئ ومعيّنات ربما كانت كفتها راجحة على كفة المزايا والحسنات . ذلك لأن تلك البلاد لم تعمل أولاً على التمهيد لذلك التشريع ( بتحريم الخمر ) عن

---

(١٣) راجع كتاب شيخ الاسلام أبي الفضل الصقلي : « فتح الباري يشرح صحيح البخاري » ( طبعة ١٣٤٨ هـ ) حيث يقول ص ٥٤ عن عهد الرسول : « أتى بنعيان ( وقيل يابن عيميل ) وهو سكران ... الخ » ، وفي ص ٥٨ يقول : « أتى أبو بكر بسكران ... لضربه أربعين ثم أتى عمر بسكران لضربه أربعين ... الخ »

طريق اعداد البيئة الصالحة ، كما أنها لم تأخذ بسنة التدرج ( التي تكلمنا عنها وبيننا ضرورتها في مثل هذا المقام ) (١٤)

ومن أجل هذين العاملين أو السببين نجح الاسلام لدى ظهوره في تحريم الخمر ، حيث فشلت أكبر دولة في هذا العصر ( وهي الولايات المتحدة الامريكية ) في تحريمه . فلقد كان العرب قبل الاسلام يسرفون في تعاطي الخمر (١٥) ومع ذلك فقد نجح الاسلام في تحريمه ، لأنه عمل - من ناحية - على اعداد تلك البيئة الصالحة ( أولا ) استنادا الى قوة العقيدة الدينية وعمق الايمان بتعاليمها ، و ( ثانيا ) بالقوة الحسنة ، التي كان يمثلها في أعلى وأسمى صورها الرسول والصحابه الذين كانت تعنيهم ونزلت فيهم الآية الكريمة : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » ومن ناحيته الأخرى نجح الاسلام لم يعمد الى تحريم الخمر طرفة بل كان التحريم - كما هو معلوم - على مراحل ، أي أنه أخذ بسنة التدرج .

فاذا نحن رجعنا الى الولايات المتحدة الامريكية أو الى بعض الدول العربية التي أصدرت تشريعات بتحريم الخمر في هذا العصر لا نجدها سلكت ذلك السبيل القويم الذي سلكه الاسلام منذ نحو أربعة عشر قرنا .

فالولايات المتحدة أصدرت فيما بين عامي ١٩١٩ و ١٩٢٠ م تشريعا بتحريم الخمر ، وضمنت ذلك التحريم في تعديل أدخل على الدستور ، ولكن هذه التجربة لم يكن نصيبها الا الفشل لضعف الوازع الديني والسلوك كما سيلا غير السبيل الذي ذكرناه وبيناه ، فانتهى الأمر هنالك بعد أن قامت

---

(١٤) ففي أحد تلك البلاد عبد البيض الى استبدال الخمر بما هو أكثر منه ضرا وشرا ( وهي الكولونيا أو السبرتو ) مما أدى بهم الى الوفاة . وفي بلد آخر عبد الكثيرون الى اقتناء بعض أدوات لتعطير الخمر وصنعها في بيوتهم ، مما أدى الى انتشار تعاطيه بين العائلات ولدى الصغار ، كما أدى تحريمه الى رحيل بعض المواطنين الى البلاد الأخرى لتعاطيه الى حد الإفراط فيه مما أدى بهم الى ارتكاب تصرفات شائنة أصابت الى سمعة أوطانهم ، ( ذلك هو ما رواه لي أشخاص - بعضهم من أبناء تلك البلاد ذاتها - أعرف عنهم الصنف في القول وعدم البالغة فيما يروون ) .

(١٥) ولعل كلمة امرئ القيس الشهيرة التي قالها حين علم بمقتل أبيه فيها مايدل على ذلك. الاسراف في تعاطي الخمر ، وهي قوله : « اليوم خمر وغدا امر » وهي كلمة ذهبت مثلا .

كثير من العصابات القوية لتهريب الحمر ، بلغ من قوتها وثروتها أن دوخت رجال الأمن بل وأفسدتهم بالرشوة كما أفست رجال القضاء ، فلم يسمع الحكومة الأمريكية - بعد أن عجزت عن مقاومة حركة تهريب الحمر وتعاطيها - إلا أن عادت عام ١٩٣٣ م إلى الفاء ما سبق لها أن أصدرته من تشريعات بتحريم الحمر ، أى أنها عادت إلى إباحتها (١٦) . وكذلك كان - فيما نعلم - شأن البلاد الإسلامية التي أصدرت تشريعات بتحريم الحمر ، فلا نعلم أنها عملت شيئا من أجل اعداد تلك البيئة الصالحة التي تكفل نجاح مثل هذا التشريع .

مما يذكر عن الامام ابن تيمية (١٧) أنه مر وبعض أصحابه - في عهد حكم والتتار لسوريا - يقوم منهم ( أى من التتار ) يشربون الحمر ، فانكر عليهم أصحاب ابن تيمية شرب الحمر ، ولكن ابن تيمية أنكر على أصحابه قولهم ، وقال لهم : « إنما حرم الله الحمر . لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وهؤلاء تصدهم الحمر عن قتل النفوس وسبى الذرية وأخذ الأموال ، فدعوهم وخمهم » (١٨) .

ان الامام العظيم لم يعمل سوى أن عمل بالمبدأ الشرعى القويم : مبدأ « ارتكاب أخف الضررين » ، ذلك المبدأ الذى يذكر قليلا ، ولو كنا لا ننساه ، ودائما طبقناه ، لدفع عنا من المفاسد كثيرا .

---

(١٦) فقد كان الشعب الأمريكى لا يزال متعطشا لشرب الحمر . راجع فى ذلك كتابنا « الوسيط فى القانون الدستوى » ( طبعة ١٩٥٦ ) ص ٨ . ٩ .  
(١٧) حاش ابن تيمية ما بين عامى ٦٦١ - ٧٢٨ هـ . فى سوريا .  
(١٨) اسبىء علوم الدين للامام الغزالي المجلد الثانى ج ٧ ص ٣٦ وما بعدها  
واعلام الموقعين لابن القيم ج ٣ ص ٢٨ - وكان ذلك نقلا عن كتاب « للتفريع الجندى - الى الاسلامى » للاستاذ عبد القادر حودة . ص ٤٩٨ .

- ٥ -

ملحوظات

حول : مسألة اتهام الشريعة ( أو الاسلام ) بعدم المساواة

بين المسلمين وغير المسلمين ( أهل الذمة )

تمهيد : ذكرنا - في مقام الرد على هذا الاتهام - بأن الاسلام يسوى بين المسلمين وغير المسلمين ( أهل الذمة ) في كثير من الشئون ، فهو يكفل لهؤلاء كما يكفل لأولئك حريتهم الشخصية ، وحرية الرأي ، وحرية العقيدة وإقامة الشعائر الدينية ، كما يكفل حماية اموالهم ونفوسهم وإعراضهم ، وحرية نشاطهم في الميدان الاقتصادي ، كما أن الاسلام يؤمن أهل الذمة كما يؤمن المسلمين ضد العوز والحاجة ، كما يسوى بينهم في احترام حقوقهم في الملكية ، وكذلك أمام القضاء ، وإلى حد كبير فيما يتعلق بتولى الوظائف العامة .

كما ذكرنا أنه يجب ألا يفهم ما تقدم أن غير المسلمين كانوا يقفون - في صدر الاسلام - إلى جانب المسلمين على قدم المساواة التامة . إن ذلك ما لم يكن ، وما لا يمكن أن يكون في دولة تقوم على أساس عقيدة جديدة ، وذلك أمر يلاحظ دائما سواء كانت تلك العقيدة الجديدة التي قامت الدولة على أساسها عقيدة دينية كما كان شأن الدولة الاسلامية ، أم كانت عقيدة سياسية كما كان شأن الدولة الالمانية النازية في عهد هتلر ، وكما هو اليوم شأن الدولة السوفيتية ( وغيرها من دول الديمقراطيات الشعبية ، أي دول المعسكر الشيوعي ) التي تقوم على أساس اعتناق مذهب ماركسي كما لو كان عقيدة جديدة (١) .

ثم اختلفنا ذلك الرد بأن ذكرنا أنه إذا كانت ثمة بعض فوارق بين المسلمين وغير المسلمين في الحقوق فلقد كان ذلك أمرا طبيعيا في دولة لم تقم على أساس القومية ، وإنما قامت على أساس عقيدة دينية ، وكان يعد غير معتقبيها - في فترة بداية قيامها - من خصومها وأعدائها ، ثم أن مثل تلك

(١) راجع المبحث الثاني البنية رقم ٥

المساواة التامة في الحقوق كانت من الأمور التي لا يمكن مجرد التفكير في المطالبة بها طالما لم تكن هناك مساواة تامة في الواجبات لا سيما فيما يتعلق برأس هذه الواجبات ، وهو واجب الجهاد ، أى الدفاع عن الدولة الإسلامية وعن عقيدتها الدينية ، فهذا الواجب إنما كان ملقى على عاتق المسلمين وحدهم .

**ملحوظات :** أما وقد انتهينا من تلك الكلمة التمهيدية فإنه يبدو حقاً لنا بل وواجباً علينا أن نتساءل : على أية صورة يصح أن يكون وضع غير المسلمين ومدى ما لهم من حقوق في عصرنا هذا ، وذلك في دولة يدين غالبية أبنائها بالإسلام ، وتريد أن تطبق عليهم ما يقضى به من أحكام ؟

- قد يكون هناك من يرى أن تطبق عليهم تلك الأحكام المعروفة في عصر الرسول وعصر الخلفاء الراشدين ، وهي التي ذكرها علماء الفقه الإسلامي ( وسبقت لنا الإشارة إليها ) . وهنا يجدر بنا أن نذكر بالملحوظات التالية : **الملحوظة الأولى :** أثر اختلاف الظروف في اختلاف الأحكام الشرعية ( فى غير المسائل المتعلقة بالعقيدة أو العبادات ) :

يجدر بنا هنا أن نوجه الأنظار الى أمرين :

**الأمر الأول :** هو ما يلاحظ من كبير الاختلاف بين الظروف التي أحاطت بالدولة الإسلامية في صدر الإسلام ، وتلك التي تحيط بالدولة الإسلامية في هذا العصر .

فالدولة الإسلامية إنما كانت تقوم في صدر الإسلام - كما قدمنا - على أساس وحدة العقيدة الدينية ، بينما تقوم الدولة - في هذا العصر - ومنهها الدول الإسلامية - على أساس القومية في غير اعتبار أو اشتراط لوحدة العقيدة الدينية ، فنجد دساتير الدول الإسلامية - كما هو شأن الدول غير الإسلامية - اد تنص على مبدأ المساواة بين مواطني الدولة تذكر عادة هذه العبارة : لا تميز بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين (٢) .

---

(٢) ذلك كان مثلاً شأن دستور جمهورية مصر العربية ( الصادر سنة ١٩٧١ م ) بالمادة ٤٠ ، ودستور دولة الكويت ( الصادر سنة ١٩٦٢ ) المادة ٢٨ ، ودستور اتحاد الجمهوريات العربية ( الصادر فى أول سبتمبر ١٩٧١ ) المادة ١٢ . ودستور المملكة الأردنية الهاشمية ( الصادر عام ١٩٥٢ م ) بالمادة ٦ - ويلاحظ أن دساتير بعض الدول الإسلامية تكتفى بالنص على أن المواطنين متساوون أمام القانون كما كان شأن دستور الجمهورية السورية الصادر عام ١٩٥٠ م ) . مع ملاحظة أنه ينص ( بالمادة ٣ فقرة ٢ ) « الفقه الإسلامى هو المصدر الرئيسى للتشريع » =

وذلك مع ما تنص عليه هذه الدساتير الإسلامية من أن « الإسلام دين الدولة » ، وأن الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع .

وبينما كنا نجد الحرب ضد العدو الأجنبي - في صدر الإسلام - كانت تعد دفاعا عن العقيدة الدينية ضد خصوم الدولة في الدين ، فكانت الحرب توصف « بالجهاد » ، لأنها كانت صورة من صور الجهاد في سبيل العقيدة ، إذا بنا نجد الحرب تعد اليوم - في جوهرها دفاعا عن أرض الوطن وعن أبناء الوطن في غير مراعاة لما قد يكون بينهم من اختلاف في الدين ، لذلك كان طبيعيا أن نجد عبء الحرب قديما كان ملقى على المسلمين وحدهم ، بينما نجده اليوم ملقى على المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن .

والمساواة في الواجبات تقابلها مساواة في الحقوق إلا ما كان منها بطبيعته ذا صبغة دينية أو متصلا بالدين .

**الأمر الثاني :** هو ما سبقتنا لنا الإشارة إليه من تغير الأحكام الشرعية كنتيجة لتغير الظروف ( في غير المسائل المتعلقة بالعقيدة أو العبادات ) أي فيما يطلق عليها « المعاملات » ( وهى ما نطلق عليه : القانون بقسميه الكبيرين القانون الخاص والقانون العام ) ، فبينما أن أمور كثيرة تغيرت أحكامها الشرعية - في صدر الإسلام - لتغير الظروف ، رغم قصر المدة التي كانت تفصل بين المهدين اللذين اختلفت ظروفهما (٣) .

ذلك الاختلاف الذي بلغ مبلغا وجدنا معه الصحابي أنس بن مالك ( الذى شهد عصر الرسول وعصر الأمويين ) يقول : « ما أعرف شيئا مما كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم » - وهو يعنى بلا ريب الأحكام الشرعية

---

« وكما هو شأن دستور الجمهورية الأندونيسية الصادر سنة ٥٦ ، مع ملاحظة أنه ينص (بالمادة ١ فقرة ب ) « كتاب الله وسنة رسوله الكريم هما المرجع الأول والأعلى لنظام الجمهورية الأندونيسية » .

(٣) راجع في المطلب الأول من هذا المبحث الثالث البنية رقم - ٣ - عن « مبدأ المصلحة ( ونفى الحرج والغرورة ) » حيث أشرنا الى عدة أمثلة لما حدث في عهد الصحابة والتابعين من تغير الحكم تبعا لتغير الظروف نزولا على مقتضيات المصلحة ، وشرنا الى المراجع التي استندنا إليها بالهوامش ١٤١ - ١٤٣



عدا ما يتعلق بأحكام العبادات وما يلحق بها ، وعدا الأحكام الاعتقادية (٤) .

**الملاحظة الثانية :** تجنب الفتنة : يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار أن الحقوق التي تقررت منذ زمان طويل لغير المسلمين في الدول الإسلامية - إذا رأى البعض المساس بها أو الانقاص منها استنادا إلى تطبيق بعض أحكام الشرع الإسلامي ، فإن ذلك قد يكون من شأنه أن يؤدي إلى أحداث فتنة ، ولقد أجاز علماء الفقه الإسلامي عدم تطبيق النص إذا أدى تطبيقه إلى أحداث فتنة ، وبناء على ذلك أجازوا ترك الشخص الأفضل الذي تتوافر فيه شروط الخلافة وعدم مبايعته ، ومبايعة « المفضول » الذي لا تتوافر فيه تلك الشروط ( وفيهسا شروط جاء نص عليها كشرط النسب القرشي ، لقول الرسول « الأئمة من قریش » ) ، وقد أجازوا ذلك منعا للفتنة (٥) .

ويأمرنا الإسلام - كما يقول الاستاذ الأكبر الشيخ الجضر حسين - بكفاح الحكام البغاة والعاصين ما استطعنا إلى ذلك سبيلا ، ومع ذلك فقد « أذن لنا - كما يقول - بأن نجتمع لسلمهم حيثما نخشى فتنة أشد من محاربتهم عملا بقاعدة « ارتكبا بأخف الضررين » (٦) » .

على أن جمهور الفقهاء يرون عدم الخروج على الحاكم الطاغية ( أو الفاسق ) « حتى لا يؤدي الخروج إلى فتنة - على حد نصير أحد كبار العلماء - يضيغ فيها الحق ويتبع الهوى » (٧) .

(٤) ضحى الإسلام للاستاذ الكبير أحمد أمين ( طبعة ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م ) ج ١ ص ٣٨٦ وقد ذكر أن هذا هو ما رواه كل من البخاري والترمذي - وقد سبق لنا أن أشرنا إلى ذلك وإلى تعليق للاستاذ الكبير بهذا الصدد ، وذلك في المطلب الأول من هذا البحث بالهامش رقم ٦٦ .  
(٥) راجع رسالة « نظرية الضرورة الشرعية » للاستاذ الدكتور وهبة الزحيلي ( المرجع السابق ) ص ١٦٣ ، ١٦٤ والمراجع المشار إليها فيه ، وفي مقدمتها المستقصى للفرزاني ج ١ ص ١٤٠ - ١٤٢ ، والأعصام للشاطبي ج ٢ ص ١١٩ - ١٢٧ .

(٦) راجع للاستاذ الأكبر الشيخ محمد الخضر حسين مؤلفه : « نص كتاب الإسلام وأصول الحكم » طبعة القاهرة ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م ص ٢٥ - وراجع في هذا المعنى للإمام الشيخ محمد عبده « الإسلام والنصرانية » ( المرجع السابق ) ص ٥٨ .

(٧) راجع للاستاذ الشيخ أبي زهرة : « المذاهب الإسلامية » ( من مجموعة الألف كتاب ) طبعة ١٩٥٨ ص ١٥٦ ، ١٥٧ .

يرى - مما تقدم - الى أى حد يحرص الاسلام على اجتناب حدوث فتنة .

**الملحوظة الثالثة : نزعة التعصب الدينى ليست من الاسلام - هذه حقيقة**  
سبقنا لثنا الإشارة إليها فى أكثر من موضع ، وذكرنا من المراجع لتأييدها  
أكثر من مرجع (٨) ، وحسبنا هنا - اذ نقررها ونكرها - أن نضيف الى ما  
قدمنا الحقائق والوقائع التالية :

١ - ما ذكره الامام ابن تيمية من أن الرسول وأصحابه كانوا يفرحون  
بانتصار الروم والنصارى على المجوس ، وقد أنزل الله فى ذلك سورة الروم  
لما اقتتل الروم وفارس ، والقصة مشهورة (٩) .

٢ - **الاضطهاد الدينى انحراف عن تعاليم الاسلام** - اذا كان مبدأ كفالة  
الحرية الدينية والأخذ بسياسة التسامح مع غير المسلمين من المبادئ التى  
جاءت بها تعاليم الاسلام ، وأخذ بها فعلا حكام المسلمين فى مختلف العهود  
لا سيما فى صدر الاسلام ( كما قدمنا ) ، فإنه مما لا يجوز انكاره حدوث  
حالات اضطهاد دينى فى بعض عهود الحكم الاسلامى ، كما حدث فى عهد خلافة  
العباسيين وفى عهد الحكم العثماني .

ومن الأمور الثابتة - فيما يذكر بعض العلماء الباحثين - أن حوادث  
تلك الاضطهادات انما كانت ترجع الى أسباب سياسية لا دينية .

فإن ما ذكره مثلاً عما حدث من اضطهاد المسيحيين على يد الخليفة الرشيد  
فى بعض البلاد دون البعض الآخر ، انما كان فى الواقع ( كما يقول الاستاذ  
الكبير أحمد أمين ) « أثراً من آثار سوء العلاقات السياسية بين الدول الاسلامية  
والمملكة البيزنطية لا اثر للتعاليم الدينية » (١٠) .

---

(٨) وراجع فى المطلب الأول من هذا المبحث الثالث النبذة رقم - ٤ عن « مراعاة روح الاعتدال  
والأخذ بسنة التدرج » ، وراجع فى المبحث الثانى النبذة رقم - ٥ عن « الرد على اتهام  
الشريعة بعدم المساواة بين المسلمين وغير المسلمين » والمراجع المشار إليها بالهوامش ٧٢ - ٨١ .  
(٩) وراجع لابن تيمية : « الحسبة ومسئولية الحكومة الاسلامية » ( كتاب الجمهورية  
الدينية ) ص ١٢ .

(١٠) وراجع للاستاذ الكبير أحمد أمين مؤلفه القيم : « ضحى الاسلام » ج ١ ( طبعة ١٩٥٦ )

كما كان للحروب الصليبية التي اثارها السدول الغربية على الدولة الإسلامية ، وكذلك كان لسوء معاملة بعض الدول الغربية لبعض رعاياها من المسلمين أثر في اثارة تلك الاضطهادات التي لقيها المسيحيون في الدولة الإسلامية (١١) .

والواقع أنه مما لا يمكن انكاره أن ذلك الاضطهاد في عصر الرشيد إنما كان مرده الى أسباب سياسية لا دينية ، فمن الأمور الثابتة أن الرشيد كان بعيدا كل البعد عن نزعة التعصب الديني ضد المسيحيين ، وذلك مما يعترف به العلماء والباحثون الغربيون ، فقد كان هذا الخليفة - كما يفرح أحد كبار الفلاسفة والمؤرخين الأمريكيين ( دابر ) - هو الذي وضع جميع المدارس تحت مراقبة أحد المسيحيين ( حنا مسنية ) (١٢) . ويذكر المستشرق البريطاني السير أرنولد أن الطبيب الخاص الذي اتخاه هارون الرشيد كان مسيحيا (١٣) .

فالواقع أن اضطهاد غير المسلمين ( أهل الذمة ) في الدول الإسلامية يعد - كما يقرر الأستاذ الامام محمد عبده - انحرافا عن تعاليم الاسلام ، ولم يعرف الاضطهاد ( كما يقول ) الا حينما بدأت تدب روح الضعف في سيطرة أحكام الاسلام وفي رجاله . وغنيق الصدر - كما يقول الأستاذ الامام - هي إحدى صفات الضعف ، فلا يجوز أن تلصق هذه الصفة بالاسلام (١٤) .

(١١) راجع للأستاذ جوستاف جرونيادوم ( رئيس مؤتمر البحوث الإسلامية ببليجيكا عام ١٩٥٣ م كتابه « حضارة الاسلام » ( من مجموعة الألف كتاب ) ترجمة الأستاذ عبد العزيز توفيق جاويد ومراجعة الأستاذ الكبير عبد الحميد العبادي ( طبعة ١٩٥٦ ) ص ٢٣٢ حيث يشير المؤلف الى ما أثارته الحروب الصليبية من « الاضرار بوضع المسيحيين في الشرق » وما أثارته نحوه من اليقضاء ، وراجع غنيق الاسلام ( المرجع السابق ) ص ٣٨٢ حيث يشير المؤلف الى ما لقيه المسيحيون من ضروب الاضطهاد في عهد الرشيد ، ويقول المؤلف عنها أنها كانت « تنمو مع نمو سوء العلاقات السياسية ، حتى بلغت أشدها في أيام الحروب الصليبية ، صدق لما كان من معاملة الروم للمسلمين » .

(١٢) الاسلام والنصرانية للأستاذ الامام محمد عبده ( المرجع السابق ) ص ١٥ .  
(١٣) وكان يدعى جبريل وقد بلغ ايراده السوى ٨٠٠.٠٠٠ درهم من أملاكه الخاصة ، فضلا عن راتب قدره ٢٨٠.٠٠٠ درهم في السنة ، وكان الطبيب الثاني نصرانيا أيضا - راجع في ذلك للسير توماس أرنولد Thomas Arnold : « بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية - الترجمة العربية ( عام ١٩٤٧ م ) ص ٦١ .

(١٤) راجع « الاسلام والنصرانية » للأمام محمد عبده ص ٦٤ حيث يقول : جاءت السنة الختاترة بالدهى عن إيذاء أهل اللغة وبقتير ما لهم من الحقوق على المسلمين وأن « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » ، وأن « من آذى ذميا فليس منا » واستمر العمل على ذلك - كما يقول الامام - ما استمرت قوة الاسلام » .

ويجدر بنا هنا أن نذكر في هذا المقام أن ما حدث من بعض علماء المسلمين - في بعض عهود التاريخ - من مواقف تنطوي على شيء من عدم التسامح أو من الحسونة ازاء غير المسلمين ، فانما كان ذلك بمثابة رد فعل لمواقف عدائية من هؤلاء ، فان ما عرف مثلاً عن الامام ابن القيم من أنه كان يقف موقف التطرف فيما أبداه من رأى يعارض به مبدأ الحاق أهل الذمة بوظائف الدولة ، انما كان مرده في الواقع الى موقف التحدى الذي كان يقفه بعض هؤلاء - في ذلك الحين - من المسلمين (١٥) .

وليس ثم ، ما هو أدل على أن اضطهاد غير المسلمين يعد انحرافاً عن تعاليم الاسلام - فضلاً عما سبقت لنا الإشارة اليه من الأحاديث النبوية والوقائع التاريخية - من أن نشير الى ما يذكره التاريخ من أنه « طالما هم سلاطين الأتراك باكره المسيحيين في بلادهم على اعتناق الاسلام ، لولا ما أصدره علماء الدين الاسلامي هناك من الفتاوى التي كانت تحرم ذلك على السلاطين الذين كانوا يرهبون تلك الفتاوى ويعملون لها حسناً كبيراً (١٦) » .

### ٣ - تفنيده اتهام بعض المستشرقين للاسلام بأنه يوصى بالتباعد عن غير المسلمين من أهل الكتاب :

كما ذكره بعض المستشرقين أن القرآن يوصى بالتباعد عن أهل الكتاب ، وذلك في الآية الكريمة : « بأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ ، بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَاِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ » ( المائدة : ٥١ ) (١٧) .

لقد فات أولئك الذين يذهبون الى هذا الرأى أن يرجعوا الى الظروف التي أحاطت بنزول هذه الآية والى ما ذكره المفسرون الثقات في تفسيرها ،

---

(١٥) راجع مقدمة الدكتور صبحي الصالح مؤلف ابن القيم « أحكام أهل الذمة » ( طبعة ١٩٦١ م - ١٣٨١ هـ ) ص ١٣ - وقد سبقت لنا الإشارة الى هذا الموقف لابن القيم ( في المطلب الأول ) .

(١٦) « حقائق الاسلام وأباطيل خصومه » - من مطبوعات المؤتمر الاسلامي عام ١٩٥٧ م ص ٢٠٥ للاستاذ عباس القاد .

(١٧) راجع للمستشرق جوستاف جرونيباوم مؤلف « حضارة الاسلام » ( الترجع السابق ) ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

ليتبينوا حكمتها وأسبابها • فهذه الآية - فيما ذكر بعض المفسرين - انما قصد بها اولئك المنافقون الذين كانوا - في عصر الرسول - يوالون المشركين وينثونهم بأسرار المؤمنين ، فقوله تعالى : « ومن يتولهم منهم » أى يضدهم على المسلمين « فانه منهم » (١٨) •

ويرى البعض الآخر من المفسرين أن تلك الآية نزلت عقب بعض أحداث غزوة أحد حين خشي البعض أن تدور الدوائر على المسلمين فى تلك الموقعة ففكر بعضهم أن يلحق باليهود فيتهود ، وفكر البعض أن يلحق بالنصارى فيتصنر طلبا للنجاة والأمان ، فانزل الله هذه الآية ينهى ذلك البعض عما كانوا فيه يفكرون (١٩) •

ويؤيد وجهة النظر هذه قوله تعالى ( فى سورة آل عمران الآية ١١٨ ) : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يآلؤكم خيالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفى صدورهم أكبر » (٢٠) ( آل عمران : ١٨ ) فالآية اذا كانت نهت المسلمين عن اتخاذ بطانة من غير المسلمين ، فإن النهى كان مقصورا فحسب على من ظهرت عداوتهم للمسلمين ( كبنى النضير الذين حاولوا قتل الرسول حين أثنائه لهم لما كان منهم من عهد وحلف مع الرسول ) (٢١) ، أما من لم يظهر منهم عداه للمسلمين فانه يجوز اتخاذهم

(١٨) راجع للإمام القرطبي : « الجامع لأحكام القرآن » الشهير بتفسير القرطبي ج ٦ ، طبعة دار الكتب المصرية ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م ص ٢١٦ •  
(١٩) راجع للإمام الألوسى : « روح المعاني فى تفسير القرآن العظيم » الشهير بتفسير الألوسى ج ٦ ( طبعة ادارة الطباعة النبرية بصر ) ص ١٥٦ ، وراجع تفسير القرآن الكريم للسيد/محمد رشيد رضا الشهير بتفسير المنار ج ٦ (الطبعة الاولى) ١٢٩١ هـ ص ٤٢٣ - ٤٢٥ •  
(٢٠) تفسير بعض الكلمات فى هذه الآية - طبقا لما ورد فى « المحصف المفسر » الذى وضعه العلامة محمد فريد وجدى ( مستعدا اياه من أقوال اهل السنة وأقطاب المفسرين ) ص ٨٢ •  
( ١ ) « البطانة » هو الذى يعرفه الانسان بأسراره ثقة به ، شبه فى التصاقه بصاحبه ببطانة الثوب » •

(ب) « لا يآلؤكم خيالا » أى لا يقتصرون لكم فى الفساد ، والآلو التفسير

(ج) « ودوا ما عنتم » أى تمولوا عنكم . والعنت هو شدة الضرر والمنفعة

(٢١) تفسير المنار للسيد محمد رشيد رضا ج ٤ ص ٨٣ ، ٨٤ •

بطانة ، أى أن يكون موضع ثقة المسلمين وسرهم (٢٢) .

خاتمة :

يتبين مما قدمنا أن وضع غير المسلمين ( من أهل الذمة ) فى البلاد الإسلامية لم يكن يخضع - عبر عصور التاريخ - للاعتبارات الدينية فحسب، بل كذلك للاعتبارات السياسية ، وأخصها مدى ما يبدون من الولاء والصفاء للدولة وللمسلمين . على أنه كانت هناك فى بعض الأحيان انحرافات فى معاملتهم - ليست من الدين - من جانب بعض الخلفاء أو السلاطين ، وبوجه عام من بعض الحكام . وإذا نحن نظرنا الى وضعهم من الناحية الشرعية فأننا نستطيع أن نقرر أن المبدأ المقرر بالنسبة لهم هو ما جاءت به السنة المتواترة - كما قدمنا - « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » .

---

(٢٢) تفسير الطبرى - بتحقيق محمد شاکر ومراجعة أحمد شاکر (طبعة دار المعارف) ج ٧ ص ١٤٦ - وراجع فى ذلك رسالة الدكتوراه للدكتور فؤاد عبد المنعم عن « مبدأ المساواة فى الاسلام - مع المقارنة بالديمقراطية الغربية والنظام الماركسى » ( طبعت بالاسكندرية ١٩٧٢ ) ص ١٣٧ وما بعدها .

#### المبحث الرابع

الأسباب التي تدعو إلى اتخاذ الشريعة الإسلامية مصدرا

أساسيا للدستور

( وجهة نظرنا )

تمهيد : بينا فيما قدمنا تلك الأسباب التي يذكرها - أو يمكن أن يذكرها - أصحاب الرأي القائل بصلاحيّة الشريعة لأن تكون مصدرا أساسيا للدستور ، كما شرحنا ما يقدمه - أو يمكن أن يقدمه - أصحاب هذا الرأي من رد على أدلة الرأي المعارض ، أو من نقد لها .

وكذلك بنا - فيما قدمنا - خطأ اتهام الشريعة بالجمود ، كما شرحنا - في غير القليل من التفصيل - ما تقوم عليه من مبادئ وما تأخذ به من أساليب تكفل قابليتها لمسايرة التطور ، وصلاحيتها للوفاء بمصالح الناس ، وبمتطلبات أنظمة الحكم السليم القويم ، في مختلف الأزمنة والأمكنة . علينا الآن أن نذكر - زيادة على ما قدمنا - الأسباب التي تدعونا إلى اتخاذ الشريعة مصدرا أساسيا للدستور .

أهم هذه الأسباب يتلخص في ثلاثة أمور :

الأول : سمو المبادئ التي جاءت بها الشريعة ( فيما أقر بذلك علماء الغرب ، وكبار فقهاءه ، وبخاصة في المؤتمرات الدولية للقانون المقارن ) .

الثاني : أن الشريعة كانت أساسا للحضارة العربية الإسلامية التي اعترف الكثيرون من المستشرقين بسموها -

الثالث : سد الفراغ التشريعي والثقافي .

أما وقد انتهينا من هذه الكلمة التمهيدية فإننا ننتقل إلى الكلام عن كل من هذه الأسباب .

## المطلب الأول

### سمو مبادئ الشريعة الإسلامية

#### مقدمة : أصالة الشريعة واستقلالها :

يجدر بنا أولا - قبل أن نعالج الكلام عن سمو ما جاءت به الشريعة من مبادئ - أن نبين في كلمة موجزة أصالة تلك المبادئ ، وبوجه خاص ما اشتمل عليه الفقه الإسلامي من فتاوى وآراء ، وأن ما يتهم به بعض علماء المستشرقين تلك الشريعة بوجه عام ، وذلك الفقه بوجه خاص ، من تأثير بالقانون الروماني أو غيره من الشرائع هو اتهام يقوم على غير أساس علمي

١ - اتهام بعض علماء المستشرقين الشريعة ( أو الفقه الإسلامي ) بعدم الأصالة - يرى بعض علماء المستشرقين أن الشريعة تأثرت بالقانون الروماني. كما تأثر به علماء الفقه الإسلامي ، وذلك بعد أن التقى الإسلام بهذا القانون. في كثير من البلاد التي فتحها المسلمون نى صدر الإسلام ، وكانت من قبل خاضعة للرومان .

ولقد ذهب نزعة التطرف ببعض أولئك المستشرقين الى حد اعتبار ذلك القانون مصدرا من مصادر الشريعة ، أو على حد تعبير بعضهم « ان الشريعة ليست سوى قانون جستنيان في ثياب عربي » (١) .

أهم أدلتهم : وأهم ما يستندون عليه من الأدلة التي يقوم على أساسها ذلك الاتهام يتلخص فيما يقولونه من وجود تشابه بين بعض الأنظمة القانونية في القانون الروماني والشريعة . وبما أن القانون الروماني كان سابقا على

---

(١) ذلك هو ما ذكره الأستاذ إيموس Sheldon Amos في مؤلفه : Roman Civil Law ( النبعة الثانية ص ٤٠٦ - ٤١٤ ) وكان ذلك نفا عن بحث قيم للأستاذ الدكتور صولبي حسين أبو طالب بعنوان : « بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني » ص ٦ - واعتقد أن عددا قليلا بل ضئيلا من رجال القانون في مصر هم الذين يعرفون أن الأستاذ إيموس هذا كان ناظرا لمدرسة الحقوق الخديوية بالقاهرة فيما بين عامي ١٩١٣ - ١٩١٧ - ويلاحظ أن مجموعة قوانين جستنيان سميت باسم الإمبراطور الروماني الذي صدرت في هذه الذي انتهى عام ٥٢٨ .



الشرعية من الناحية الزمنية ، وأسمى من ناحية النضوج والمرتبة التشريعية فيما يمتدّون ، كان طبيعياً إذا - فيما يقولون - أن يتأثر اللاحق بالسابق والأضعف بالأقوى .

أما عن وجود ذلك التشابه في بعض القواعد القانونية فنجدهم يذكرون في مقدمتها : قاعدة « البيئة على من ادعى » ، ومبدأ « المصالح المرسله » (الذي يعد - كما هو معلوم - من أدلة الأحكام الشرعية ) ، فهذا المبدأ لم يكن - فيما يظنون - من الشريعة الا نقلاً لمبدأ « المنفعة » المعروف في القانون الروماني (٢) .  
أما عن أسباب قيام ما كان من تشابه ، ومن تأثر من جانب الفقه الاسلامي بالقانون الروماني فأهمها - فيما يرى بعضهم سببان :

**الأول : العرف** - ويقصدون ذلك العرف الذي كان سائداً في تلك البلاد التي فتحها المسلمون وكانت من قبل ولايات رومانية ، ذلك العرف الذي تأثر به القانون الروماني ، وظل قائماً في تلك البلاد بعد أن فتحها المسلمون ، والفقه الاسلامي - كما هو معلوم - يأخذ بالعرف طالما كان غير متعارض مع مبادئ أو أصول الشريعة الاسلامية (٣) .

**والثاني : بعض فقهاء المسلمين** - يرى فريق آخر من أولئك المبتشرقيين أن ذلك التأثير إنما اتخذ سبيله عن طريق بعض فقهاء المسلمين الذين نشأوا في سوريا وتلقوا تعاليمهم في مدرسة بيروت الرومانية ( وقد كانت بيروت في ذلك الحين تعد إحدى مدن وموانئ سوريا ) ويذكر في مقدمة أولئك الفقهاء - فيما يقولون - الامامان الشافعي والأوزاعي (٤) .

(٢) فجر الاسلام للاستاذ الكبير أحمد أمين ( الطبعة ١٩٥٥ م ) ، ومؤلف الاستاذ الدكتور صوفى ( المرجع السابق ) ص ٨ وما بعدها .

(٣) راجع فجر الاسلام ( المرجع السابق ) ص ٩٣ للاستاذ الكبير أحمد أمين الذي تأثر - الى حد ما - بهذا الصدد برأى المستشرقين ، فنجدته يصدر الكلام عن عملية المزج التي حدثت بين المسلمين الفاتحين وبين أهال البلاد التي فتحوها يقول : « كل هذه العوامل كان لها أثرها في الامتزاج ، فالعادات الفارسية والعادات الرومانية امتزجت بالعادات العربية ، وقانون الفرس والقانون الروماني امتزجا بالأحكام التي وضعها القرآن والسنة ... ونمت الحكم الفارسي والحكم الروماني امتزجاً بنمت الحكم العربي ، وبالأجمال كل مرافق الحياة والنظم السياسية والاجتماعية والطبائع العقلية تأثرت تأثراً كبيراً بهذا الامتزاج » .

(٤) يرى الاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى (في كتابه: « المسهل لدراسة الفقه الاسلامي ») أن على رأس المستشرقين الذين يرون هذا الرأي المستشرق الألماني فون كريبس .

**اولا - كلمة نقد :** هم ما يجدر بنا ذكره فى مقام الرد على ذلك الاتهام يتلخص فيما يلى :

**اولا : ١ -** ليس من صواب الراى ما يراه البعض من أن قيام تشابه بين نظامين قانونيين فى بعض القواعد يدل حتما على أن أحدهما قد اقتبس من الآخر أو بالأقل تآثر به أو أخذ عنه ، انما يدل ذلك التشابه فى كثير من الحالات على أن كلا من المجتمعين اللذين يطبق فيهما هذان النظامان يشابه الآخر من حيث مستوى المدنية والحضارة ، وذلك هو ما قرره بعض كبار المستشرقين أنفسهم الذين عرضوا لهذا الموضوع (٥) .

فإذا كانت الشريعة الإسلامية قد أطبقت فى كثير من البلاد التى انتزعتها العرب من نير سلطان الرومان فلقد كان طبيعيا أن تتطور القواعد القانونية الإسلامية لتلائم البيئة السياسية والاجتماعية والاقتصادية الجديدة طالما كان ذلك التطور لا يتعارض مع الأصول والمبادئ العامة للشريعة الإسلامية ، وكان طبيعيا أن يعمل الفقهاء المسلمون على استنباط أحكام للمسائل أو المشاكل القانونية الجديدة التى تعرض لهم فى المجتمع الجديد ، ولم تكن مما عرض لهم من قبل فى المجتمع العربى القديم (٦) .

**٢ -** ومن ناحية أخرى فإن التشريعات المختلفة - سواء كانت الهية أو وضعية انما تهدف عادة الى مراعاة العدالة ، وثمة أمور أو قواعد لا تختلف التشريعات المختلفة فى الاقرار بعادتها ، كقاعدة البينة على من ادعى ، واليمين على من أنكر (٧) .

---

(٥) ونجد على رأس القائلين بهذا الراى المستشرق الألمانى شاخت ، وذلك فى محاضرة ألقاها فى الأكاديمية الإيطالية للملوم عام ١٩٥٦ م بعنوان : « القانون البيزنطى والشريعة الإسلامية » . راجع فى ذلك مؤلف الدكتور صوفى ص ١١٩ .

(٦) « بين الشريعة الإسلامية والقانون الرومانى » ( المرجع السابق ) للدكتور صوفى ص ١٢٠ .

(٧) فجر الاسلام ( المرجع السابق ) ص ٢٤٧ ، وراجع مؤلف الدكتور صوفى حيث يقول ( ص ١٢٢ ) : « ولا أدل على ذلك من أننا نجد بعض القواعد القانونية ترد فى عدد كبير من الشرائع رغم عدم تأثرها ببعضها ، فقد نجد قاعدة قانونية معينة فى القانون الرومانى ونجد نفس القاعدة أو ما يشابهها فى القانون الهندى أو الانجليزى » .

وفضلا عما تقدم فانه يجب الا تفوتنا ملاحظة أن أكثر تلك القواعد المتشابهة بين التشريعين ( الاسلامي والروماني ) نجدها - رغم قلتها - عبارة عن قواعد جزئية أو أحكام تفصيلية ، لم تكن لترقى الى مرتبة القواعد أو المبادئ العامة ، والتشابه في تلك الجزئيات أو التفصيلات لا يعد - كما يشهد اصحاب نظرية تأثير التشريع الاسلامي بالروماني أنفسهم - دليلا على التأثير (٨) .

أما المبادئ القانونية العامة أو القواعد الكلية التي تسيطر على الفقه الاسلامي فهي تختلف اختلافا كبيرا عما هي في القانون الروماني ( كما سنبين فيما بعد ) .

**ثانيا : عن الادعاء بأن القانون الروماني كان أكثر نفوذا ووقفا من الشريعة .** هذا قول لا يتفق مع الحقيقة ، وإن كان يتفق تمام الاتفاق مع جهل القائلين به من المستشرقين تمام الجهل بأحكام الشريعة اما لجهلهم باللغة العربية ، أو كما يرى الأستاذ الأكبر الدكتور السنهوري ، لأنهم لم يكونوا من رجال القانون .

الواقع أن ذلك الادعاء من جانبهم قد جانب حقيقة ولواقع ، وذلك حتى في الفترة السابقة على مرحلة نزوح الفقه الاسلامي في عصر الأئمة في القرنين الثاني والثالث الهجريين . وبياننا لما تقدم ندلى بما يلي :

١ - أن القانون الروماني يفصل - كقاعدة عامة - بين القواعد القانونية والقواعد الأخلاقية (٩) ، وذلك لأن هذا القانون يأخذ بالمذهب الفردي ( الذي لا يسمح للدولة بالتدخل في ميدان النشاط الفردي الا في أضيق نطاق ) . واليك بعض الأمثلة :

( أ ) إذ اساءة استعمال الحق لم تكن تعد - في نظر القانون الروماني - فعلا غير مشروع ، فكان من الأمور المسلم بها مثلا أن للجار أن يبني في أرضه

---

(٨) راجع مؤلف الدكتور صوفي ص ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٤ .

(٩) الذاهم الا في بعض حالات قليلة استثنائية نجد القانون الروماني لا يجرى ذلك الفصل .

مثل الدعوى الخاصة « بالاثراء بلا سبب » - المرجع السابق ( ص ١٧٨ ) .

مبنى عاليا وان بلغ علوه حدا من شأنه أن يحجب الضوء عن جاره ، أو أن يحفر في أرضه مجرى يحول عن جاره نبع الماء .

(ب) أن القانون الروماني لا يعرف واجب مساعدة الغير .

(ج) كما أنه لا يعمل على حماية الطرف الضعيف في العقد (١٠) .

أما الشريعة الإسلامية فهي في مقدمة الشرائع التي لا تقيم حدودا فاصلة بين القاعدة القانونية والقاعدة الأخلاقية ، وكان من ذلك أننا نشهد قيام كثير من النظريات القانونية الإسلامية لا نشهد لها نظيرا في القانون الروماني ، نذكر في مقدمة تلك النظريات :

( أ ) نظرية « اساءة استعمال الحق » التي بدأت أغلبية التشريعات الحديثة تأخذ بها في هذا العصر (١١) .

فالاستاذ الأكبر الشيخ شلتوت يقول : « ان تصرف الانسان في خالص حقه انما يصح اذا لم يتضرر به غيره ، وذلك عملا بالحديث الشريف ( لا ضرر ولا ضرار ) » (١٢) .

وروى عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أنه قال اذا احتساج انسان الى جريان مائه في أرض غيره دون ضرر لصاحب الأرض فان صاحب الأرض يجبر على ذلك (١٣) .

وقد اقتبس القانون المدني المصري هذه النظرية من الشريعة الإسلامية ( وقننها بالمادتين ٤ ، ٥ ) (١٤) .

---

(١٠) ذلك هو ما ذكره الفقيه الفرنسي الكبير Ripert ( المرجع السابق ص ١٢٨ )  
(١١) ويرتب على هذه النظرية انه ليس للجور أن يستعمل حقه بحيث يترتب على حسنا الاستعمال حدوث ضرر فاحش لجاره ، فلا يجوز له مثلا تملية حائطه اذا كان يترتب على ذلك سبب الضوء عن جاره - مؤلف الدكتور صوفى ص ١٣٠ .  
(١٢) راجع للاستاذ الأكبر الشيخ شلتوت : « المسئولية المدنية والجنائية في الشريعة الإسلامية » ص ٢٠ وما بعدها .  
(١٣) « الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية » لابن القيم - تقديم الاستاذ محمد مصطفى الدين عبد الحميد ( طبع ١٩٦١ ) ص ٣٠٦ وما بعدها .  
(١٤) راجع فيما تقدم : « الشريعة الإسلامية والقانون المدني المصري - دراسة مقارنة » للمستشار عبد الستار آدم ( طبع سنة ١٩٦٩ م ) ص ٣٥ - ٣٨ .

(ب) ونذكر كذلك نظرية الضرورة التي يعبر عنها فقهاء الشريعة بقولهم «الضرورات تبيح المحظورات» (والتي سبق أن عالناها تفصيلا) .

(ج) نظرية الظروف الطارئة - وهي تفترض أن عقدا تراخي وقت تنفيذه الى أجل ، ولما حل هذا الأجل اذا بالظروف الاقتصادية - التي كان توازن العقد يقوم عليها وقت تنفيذه - قد تغير تغيرا مفاجئا بسبب حادث لم يكن في الحسبان ، فيختل التوازن الاقتصادي للعقد اختلالا خطيرا ، فالحادث أو الظروف الطارئة لا يجعل تنفيذ العقد مستحيلا - والا لكان قوة قاهرة - ولكنه يجعل التنفيذ مرهقا يهدد المتعاقدين بخسارة تخرج عن الحد المألوف ، ولم يكن حادثا متوقعا وقت التعاقد(١٥) .

ويأخذ الفقه الاسلامي بنظرية الظروف الطارئة ويطلق عليها « نظرية العذر » ، وبمقتضاها : كل عذر لا يمكن معه تنفيذ الأمر المتعاقد عليه الا بضرب يصيب المتعاقدين في نفسه أو في ماله فانه يجيز قسح العقد ، ومن ذلك يرى أن هذه النظرية تشمل ما يطلق عليه - في القانون الوضعي - القوة القاهرة كما تشمل الظروف الطارئة .

وقد أخذ القانون المدني المصري بنظرية الظروف الطارئة ( في المادة ١٤٧ الفقرة ٢ ) مستهديا بأحكام الشريعة الاسلامية(١٦) .

---

(١٥) راجع الوسيط في شرح القانون المدني الجديد للإستاذ الأكبر الدكتور عبد الرزاق السنهوري ص ٦٢٩ وما بعدها - ويلاحظ ان الظروف الطارئة لا ينقضي بها الالتزام - بعكس القوة القاهرة - وانما يرد الالتزام الى الحد المأخوذ حتى يطبق المتعاقد تنفيذه ، أي أنه يطبئه بشئقة ولكن في غير ارجاق

راجع فيما تقدم مؤلف المستشار عبد الستار آدم ( المرجع السابق ) ص ٤٦ - ٤٩ .

(١٦) مؤلف المستشار عبد الستار آدم ( المرجع السابق ) ص ٤٦ - ٤٩ .

والمادة ١٤٧ من القانون الهدي تنص على ما يلي :

« الفقرة ١ - العقد شريعة المتعاقدين فلا يجوز نطسه ولا تعديله الا باتفاق الطرفين ، او للاسباب التي يقرها القانون » .

الفقرة ٢ - ومع ذلك اذا طرأت حوادث استثنائية عامة لم يكن في الوسع توقعها وترتب على حدوثها أن تنفذ الالتزام التعاقدى . وان لم يصبح مستحيلا ، صار مرهقا للددين بحيث يهدده بخسارة فذحة ، جاز للقاضي تما للظروف بعد الموازنة بين مصلحة الطرفين ان يرد الالتزام المرهق الى الحد المأخوذ ، ويقع باطلا كل خلاف على اتفاق على خلاف ذلك » .

( د ) وأخيرا نشير الى تلك النزعة التي تسود التشريع الاسلامى وتهدف الى حماية الضعيف من ان يصبح موضع استغلال انقوى في الميدان الاقتصادى اذ نجد هذا التشريع يحرم الاحتكار والربا كما يحرم « الاثراء على حساب الغير » ( أو ما يطلق عليه في الفقه الوضعى « الاثراء بلا سبب » ) ، وذلك خلافا للقانون الرومانى الذى يسيطر عليه المذهب الفردى ( كما قدمنا ) .

ويجدر بنا فى مقام الختام لهذه الفقرة أن نشير الى حملة النقد الشديدة التى قامت فى هذه السنوات الأخيرة ضد النظرية التقليدية التى سادت التشريعات الوضعية الحديثة ، وهى التى تحدد نطاقا خاصا لكل من القانون والأخلاق وتفصل بينهما فصلا تاما (١٧) .

٢ - مبدأ سلطان الإرادة - وهذا مظهر ثان من مظاهر سمو الفقه الاسلامى ( حتى فى مرحلة نشأته ) على القانون الرومانى ( حتى فى مرحلة نضوجه واكتماله ) : فالشريعة - خلافا للقانون الرومانى - هى فى جوهرها مجردة من الشكليات قائمة على البساطة فى التصاقل وعلى ارادة أونية المتعاقدين ، فلا تتطلب لاتمام العقد صيغة رسمية ، ولا وضعا خاصا من الأوضاع من اجل انتقال الملكية . وإنما يلتزم المدين بعهده وتنتقل الملكية بناء على مجرد الاتفاق أى المجرد من اجراء معين من الاجراءات أو شكل من الأشكال فالرضى وحده كاف لنشأة الالتزام التعاقدى فى نظر الشريعة :

هذا المبدأ لم يعرفه القانون الرومانى طيلة مراحل تطوره ، بل ولم تعرفه الشرائع الغربية اللهم الا فى العصور الوسطى ، بينما نجده معروفا فى الشريعة قبل ذلك بقرون (١٨) .

---

(١٧) ولقد كان الفقيه الفرنسى الكبير ريبير فى مقدمة من تزعموا تلك الحملة اذ نجده يقول: انه لا يوجد فى الواقع اختلاف ما بين القاعدة القانونية والفائدة الأخلاقية لا من حيث طبيعتها ولا من حيث الغرض الذى ترميان اليه . ذلك أن القانون يجب أن يحقق العدالة بين الناس ، وفكره « انه لا يوجد فى الواقع اختلاف ما بين القاعدة القانونية والقاعدة الأخلاقية لا من حيث طبيعتها العدالة هى فكرة اخلاقية » - راجع مؤلف الدكتور صوفى ص ١٢٧ ، ١٢٢ ، ١٣٣ .

(١٨) راجع « مصادر الحق فى الفقه الاسلامى » للاستاذ الكبير الدكتور السدهورى ص ٨٠ و« النظرية العامة للالتزامات فى الشريعة » للاستاذ الدكتور شفيق شحاته ص ٢٠١ ومؤلف الاستاذ الدكتور صوفى ص ١٥٨ - ١٦١ حيث اشار الى هذين المرجعين .

٣ - ولقد امتاز فقهاء الشريعة على فقهاء الرومان ، بل امتازوا على فقهاء العالم - كما بقر الاستاذ الاكبر الدكتور السنهوري - باستخلاص أصول استنباط الأحكام من مصادرها ، وهذا ما سموه بعلم أصول الفقه (١٩) .

٤ - ان القانون الروماني لا يقر للمرأة بذلك المركز الممتاز الذي تتمتع به في ظل الشريعة الاسلامية التي قررت للمرأة استقلالها بالتصرف في أموالها ، وقررت لها من الحقوق بمقدار ما فرض عليها من الواجبات ، فقد قال تعالى : « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف ، وللرجال عليهن درجة » ( البقرة : ٢٢٨ ) ، وكان ذلك في حين يفرض القانون الروماني على المرأة واجبات دون ان يقرر لها حقوقا (٢٠) .

٥ - تمتاز الشريعة على القانون الروماني في أنها قامت على العدالة ، فهي لا تعرف نظاما شبيها بذلك النظام الاستبدادي الذي يقرر لرب الأسرة حقوقا تمتد حتى تشمل أموال أسرته وأشخاصهم ، ولقد كان للاب الروماني ( في العصر القديم ) سلطة مطلقة على أولاده فكان له أن يبيعهم باعتبارهم أرقاء كما كان للدائن أن يبيع مدينه المعسر ، ولكن مع مراعاة شرط واحد فحسب هو أن يتم البيع خارج روما (٢١) .

٦ - واخبرا تمتاز الشريعة على القانون الروماني في أنها قامت على أساس المساواة بين الأفراد أمام القانون فهي - عكس القانون الروماني - لا تميز بين الأفراد بسبب الأصل أو الطبقة التي ينتمى الفرد إليها .

ولقد كان المبدأ الجديد الذي جاء به الاسلام - وهو مبدأ المساواة أهم المبادئ التي جذبت قديما نحو الاسلام الكثير من الشعوب الأخرى ، وكان

---

(١٩) راجع « أصول القانون » للاستاذين الدكتور السنهوري والدكتور حشمت أبو سنيث

ص ١٣٢ .

(٢٠) راجع « الفقه الاسلامي والقانون الروماني » للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ص ١٨

- ٧٨ ، و « تاريخ النظم القانونية والاجتماعية » ص ٢١٥ للاستاذ الدكتور صول أبو طالب .

(٢١) راجع « القانون الروماني » ( طبة ١٩٤٩ ) ص ١١ للاستاذين الدكتور عبد المنعم بدر

والدكتور عبد المنعم البدر .

مصدرا من مصادر القوة للمسلمين الأولين ، وذلك فيما يقرر بعض المستشرقين أنفسهم (٢٢) .

وتذكر في مقدمة الآيات القرآنية التي تقرر مبدأ المساواة الآيات « انما المؤمنون اخوة » ( الحجرات : ١٠ ) و « ان اكرمكم عند الله اتقاكم » ( الحجرات : ١٣ ) ، وتذكر في مقدمة الأحاديث قول الرسول : « ليس لعربي على عجمي ، ولا لعجمي على عربي ، ولا لأحمر على أبيض ، ولا لأبيض على أحمر فضل الا بالتقوى » ( وقد وردت هذه العبارة في آخر خطبة للرسول وهي المعروفة بخطبة الوداع ) ، كما يذكر عنه قوله لبنى هاشم ( وهم أسرته ) : « يا بنى هاشم لا يجيئني الناس بالأعمال وتجيئوني بالأنساب ، ان اكرمكم عند الله اتقاكم » (٢٣) .

أما القانون الروماني فقد كان يميز بين الأفراد بناء على الطبقة أو البيثة التي ينتمون إليها ، فكان القانون الروماني مثلاً يشدد عقوبة الرجل الوضيع أى الذى ينتمى الى الطبقة الدنيا ، فى حين يخفف عقوبة الرجل الذى ينتمى للطبقة العليا اذا ارتكباً جرماً واحداً ، « ومن استهوى أرملة أو عذراء مستقيمة

---

(٢٢) راجع للمؤرخ الفيلسوف البريطانى هــ جـ ويلز Wells كتابه : « موجز فى تاريخ العالم » ( الترجمة العربية ) ص ٢٠٢ حيث يقول ما نصه : « ولما عنصر ثالث للقوة يكمن فى اصرار المسلمين على أن المؤمنين جميعاً اخوة متساوون تماماً امام الله معها اختلفت الواهب وأصولهم أو مراكزهم » .

ويقول السيد توماس أرنولد Arnold ( فى مؤلفه : « بحث فى تاريخ نشر العقيدة الاسلامية » ) الترجمة العربية ( المراجع السابق ) ص ٢٤٥ :

« ان الامانات والاحتقار الذى انصب على الطبقات المنحطة من الهندوكيين على أيدي اخوانهم فى الدين يوضح لنا فوائد النظام الدينى ، يصد الاسلام ) الذى لا يفرق بين منبوذ وغير منبوذ » - ثم يقول (ص ٢٤٦) « أن الهندوكى الذى نبذته طبقته بطريقة ما كان طبيعياً أن يتجلبب نحو دين يقبل جميع الناس دون تمييز » ثم يقول ( ص ٧٣٠ ) يصد انتشار الاسلام فى افريقيا : « ان الاسلام يمد السود الذين تحولوا اليه حديثاً بالنشاط والعمرة والاعتماد على النفس واحترام الذات ، وهذه كلها صفات ينذر جداً أن نجدها فى مواطنهم الوثنيين والمسيحيين » .

(٢٣) راجع السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف ( طبعة ١٣٥٠ هـ ) ص ٤٠ ، ٤١ - وراجع « روح الدين الاسلامى » ( الطبعة الخامسة ) للاستاذ غيف طيارة (وراحته حيثة من علماء الأزهر ) طبعة ١٩٦٢ ص ٢٧٥ ، ٢٧٦ .



فعمدته ان كان من بيعة كريمة مصادرة نصف ماله ، وان كان من بيعة ذميمة  
فعمدته الجلد والنفي» (٢٤) •

**ثالثا : الادعاء بأن بعض ائمة المسلمين تأثروا بالقانون الروماني •**  
ان القول بأن بعض الائمة من المسلمين - وفي مقدمتهم الامامان الشافعي  
والاوزاعي - نشأوا في سوريا ، ولذلك كان لهم علم او المام بالقانون الروماني  
هو قول - وان مال اليه وصدقه بعض المستشرقين - فقد مال عنه وكذبه كافة  
المؤرخين •

( ١ ) فالامام الشافعي قد ولد في غزة بفلسطين ، ثم انتقل في سن مبكرة  
الى مكة حيث نشأ فيها ، ثم كانت له رحلات الى بغداد والى القاهرة ، ولم يذكر  
لنا التاريخ انه رحل الى سوريا حيث تعلم ببيروت بمدونتها الرومانية كما  
يدعون (٢٥) •

(ب) واذا نحن استثنينا الامام الاوزاعي فان التاريخ لا يذكر لنا أن أحدا  
من كبار الفقهاء في عهد الخلفاء الراشدين أو الخلفاء الأمويين والعباسيين أقام  
في سوريا التي كانت تسود بها دراسة القانون الروماني ( كما يدعون ) ،  
وانما نجد بعضهم كانت اقامته بالمدينة والكوفة ، ثم بعد ذلك انتقل الى  
بغداد ، ذلك كان شأن الامام أبى حنيفة وأصحابه والامام ابن حنبل ، أما  
الامام الشافعي فقد انتقل من الحجاز الى بغداد ثم القاهرة ، ولم يحدثنا التاريخ  
أن أحدا من فقهاء الشريعة الاسلامية تعلم على يد معلم أجنبي فتعلم منه القانون  
الروماني ، ولم نجد أحدا منهم أشار في مناظراته ومجالاته أو في مؤلفاته ،  
ولو مجرد إشارة في وجيز من العبارة ، الى أحد نصوص أو مبادئ القانون  
الروماني ، على سبيل القياس أو على سبيل التأييد أو التفنيذ ، ولو أن فقيها  
مسلم واحد تأثر بالقانون الروماني لكان الامام الاوزاعي الذي عاش في  
بيروت موطن أكبر مدرسة رومانية في الشام وكان أكبر فقهاؤها ، ولكن فقهه  
- فيما يتبين - كان يقوم على الكتاب والسنة حتى ان العلماء عدوه في عداد

---

(٢٤) راجع مدونة جستنجان ترجمة الفقيه الاستاذ الكبير عبد العزيز فهمي باشا ص ٣١٧ •

(٢٥) كان من بيوت موطن أكبر مدرسة رومانية في الشام - راجع فيمسا تلم « لجر  
الاسلام » الطبعة السادسة ١٩٥٥ ص ٢٤٩ للاستاذ أحمد أمين - وراجع « المختل في التصريف  
بالفقه الاسلامي » للاستاذ الشيخ محمد شلبى ( استاذ ورئيس قسم الشريعة سابقا بكلية الحقوق  
بجامعة الاسكندرية ) ص ٢١١ • ويجدر بنا هنا أن نشير الى أن الامام الشافعي توفي عام ٢٠٤ هـ  
أما الامام الاوزاعي فقد توفي عام ١٥٧ هـ •

ائمة مدرسة أهل الحديث ، وهي أبعد مظنة من التأثير بالقانون الروماني (٢٦) .  
وابعا : مسألة اقرار الاسلام للعرف - أما القول بأن الاسلام أقر بعض ما كان عند العرب من عرف أو عادات وأن بعضها مستمد من القانون الروماني ، فهذا قول أن صرح فانه لا يصح أن يتخذ - كما يقولون - سنادا للرأى القائل بتأثر الشريعة بالقانون الروماني ، فالاسلام لم يأت للهدم بل للبناء ، ولذلك أقر ما كان صالحا مما كان سائدا من عرف أو عادات (٢٧) . ولقد أقر الاسلام - كما هو معلوم - بعض العادات التي كانت معروفة لدى العرب في الجاهلية ، ومن الأمور البينة أن ذلك لا يصلح دليلا على أن الاسلام قد تأثر بالعصر الجاهلي في حين أن الاسلام انما كان حربا على المبادئ والعقائد السائدة في ذلك العصر .

ومع ذلك فانه لم يثبت أن العادات أو الاعراف العربية الجاهلية التي احتضنها الفقه الاسلامي كانت قد تأثرت بالقانون الروماني ، وذلك هو ما أقر به المستشرق الألماني شاخنت (٢٨) .  
٢ - أهم مظاهر سمو الشريعة ، ودلائله :

بيننا - فيما قدمنا - سمو الشريعة على القوانين الروماني ، وعلى غيره من الشرائع في بعض المواضع وكان أخص مظاهر ذلك السمو - فيما ذكرنا - ما تمايز به الشريعة من عدم الفصل بين التشريع والأخلاق ، الأمر الذي تترتب عليه الكثير من النتائج والمبادئ الهامة ذات الصبغة الأخلاقية ، وفيما يلي أهمها (٢٩) ، وأهم دلائل ذلك السمو :

(٢٦) فجر الاسلام ( المرجع السابق ) ص ٢٤٧ .

(٢٧) المختل في التعريف باللغة الاسلامي ( المرجع السابق ) ص ٢١٢ .

(٢٨) مؤلف الدكتور صوفي ( المرجع السابق ) ص ٩٢ ، ٩٣ .

(٢٩) ولقد سبق لنا أن أشرنا الى بعضها ( في المطلب الأول من البحث الثالث ) . كرامة روح الاستبداد وعدم التطرف ، ومبدأ « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » ، ومبدأ « نفى الحرج » الذي ينطوي على الرفق ، وذلك بدفع المشقة التي تتجاوز ما يطيق المرء احتماله . - ويجدر بي أن أضيف هنا الى ما تقدم ملحوظة تبين الى أي حد عنيت روح الاسلام بمرعاة مبادئ الأخلاق . فلقد كنا نجد في صدر الاسلام أن رجل العلم لا يعد جديرا حقا بهذا الوصف وبأن يأخذ الغير العلم عنه الا اذا كان ذا خلق . فمما يذكر عن الامام الشافعي أنه قال : « لقد كان أبو نواس الشك في صحة ما قرأت في هذا الشأن ، ولم أسف أن ذلك المرجع غاب اسمه عن خاطري ، أو بصيرة أصح : أن الورقة التي كتبت فيها اسمه ودونته بها ما قرأت اختلعت عن خاطري - ثم شاسته الأتقار أن التقى بالعلامة الأستاذ الشيخ أبي زهرة الذي كتب عن الأئمة كتباً قيمة تفخر بها المكتبة الشرعية ( وكان لقاءنا في الخرطوم في يناير ١٩٦٨ م ) فذكرت له ما قرأته عما قاله الشافعي عن أبي نواس ، وقلت له : « أي أكاد ألا أصدق » ، فكان جوابه : « بل صدق » .

**أولا - العدالة والتسامح :** ان الشريعة تفرض مراعاة العدالة في كل الأمور ومع جميع الأفراد حتى مع الأعداء . وقد وردت في ذلك العديد من الآيات :

« ان الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى » ( النحل : ٩٠ ) ،  
« واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » ( النساء : ٥٨ ) . ولقد ذهبت العدالة في الاسلام مدى بعيدا ، أبعد مما عرف في أية شريعة أخرى من الشرائع السماوية أو الوضعية ، اذ نجد القرآن الكريم يبحث في بعض آياته على العدالة حتى ضد النفس ( أى ضد المرء ذاته ) ، وعلى العدالة حتى مع الأعداء أو المحاربين : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين أو الأقربين » ( النساء : ١٣٥ ) ، فان الله يأمرنا في هذه الآية أن نكون عدولا حتى ولو جاء ذلك العدل ضد أنفسنا أو الوالدين أو ذى القربى ، ويقول تعالى : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا » (٣٠) .  
( المائدة : ٨ )

« ان الشريعة - كما يقول الامام ابن القيم - هي عدل كلها ورحمة كلها ، ومصالح كلها ، وحكمة كلها ، فكل مسألة خرجت عن العدل الى الجور ، وعن الرحمة الى ضدها ، وعن المصلحة الى المفسدة ، وعن الحكمة الى العبث ، فليست من الشريعة » (٣١) .

ويقول الامام ابن تيمية : « ان الله ينصر الدولة العادلة وان كانت كافرة ، ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة » (٣٢) .

وروى عن الامام أحمد في مسنده عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ان أحب الخلق الى الله امام عادل ، وأبغض الخلق الى الله امام جائر » (٣٣) .

---

(٣٠) « ولا يجرمنكم » أى لا يحملكم ، « وشنآن قوم » أى يفتهم وعداوتهم .

(٣١) اعلام الموقعين للامام ابن القيم : ص ١٤ .

(٣٢) ابن تيمية : « الخصبة ومستولية الحكومة الاسلامية » ص ٧ .

ونلاحظ أن أية دولة لو كانت مؤمنة حقا ، أى مؤمنة قلبا وبنانا ووجدانا - لا مؤمنة اسما

ولسانا - لما كانت ولا يمكن أن تكون دولة ظالمة .

(٣٣) ابن تيمية ( المرجع السابق ) ص ٩ .

ومن مظاهر العدالة أن الحاكم ( أو رئيس الدولة ) في الاسلام ليست ذاته مقدسة فالنص المعروف في الدساتير الملكية والبرلمانية « الملك ذاته مصونة لا تمس » غير معروف في الشريعة ، فرئيس الدولة ( الخليفة أو الامام ) - في الاسلام - مسئول عن أعماله جميعا ، وهذه المسؤولية تنبئ عنها كثير من نصوص القرآن والسنة ، كما اعترف بها الحلفاء الراشدون (٣٤) .

**التسامح :** وما يتصل بالعدالة عناية الشرع الاسلامي بالتسامح ، وفي ذلك قال تعالى : « ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم » ( فصلت : ٣٤ ) ، وقال : « وان عاقبتم فاعقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصائرين » ( النحل : ١٣٦ ) .

ولذلك فقد اشتهر للعرب في صدر الاسلام بالعدالة والتسامح بين طوائف المسيحيين في البلاد التي كانت خاضعة للرومان ، مما جعلهم يفضلون حكم العرب المسلمين على حكم أبناء دينهم من الرومان ( مما سنبيته تفصيلا في المطلب الثاني ) .

**ثانيا الرحمة :** مما تمتاز به الشريعة الاسلامية عنايتها بالبالة بالرحمة ، حتى كأنما كانت هي رسالة الاسلام ، فلقد خاطب الله رسوله الكريم بقوله : « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » ( الانبياء : ١٠٧ ) ، ولم يقصر الرحمة على الأهل أو على قوم ينتسبون الى دين أو الى جنس معين ، أو على طائفة معينة ، وانما جعل الرحمة شاملة للعالمين كافة .

ويصف الله نفسه بالرحمة ، فقد سمي نفسه الرحمن الرحيم ، وبدأ كل سورة من سور القرآن « بسم الله الرحمن الرحيم » .

وكثيرة هي الآيات والأحاديث الواردة في وصف الله بالرحمة ، وفي التحدث عن رحمته : من تلك الآيات قوله تعالى : « وكان بالمؤمنين رحيما » ( الأحزاب : ٤٣ ) ، وقوله : « ان الله غفور رحيم » ( المزمل : ٢٠ ) ، وأنه تعالى : « خير الراحمين » ( المؤمنون : ١١٨ ) ، وأنه « خير الفافرين » ( الاعراف :

(٣٤) السمة الشرعية للاستاذ الشيخ خلاف ( طبعه ١٣٥٠ هـ - ١٩٣١ م ) ص ٢٨

ولزيادة التفصيل راجع كتابنا « مبادئ نظام الحكم في الاسلام » ( المبحث الأخير ) .

(٣٥) راجع بحثا للاستاذ الشيخ ابي زهرة بمنوان : « نظرة الى العقوبة في الاسلام » .

منشور في « التوجيه التشريعي في الاسلام » ( من بحوث مؤتمر البحوث الاسلامية ) ج ٤

ص ٤٧ .

• ( ١٥٥ )

ومن الآيات التي جاءت في الرحمة قوله تعالى « يا أيها الناس قد جئناكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين » ( بونس : ٥٧ ) .

ولقد قرن الله الرحمة ( أو اطعام المسكين ) بالصلاة ، فلقد قال تعالى : « ما سئلكم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين » ( المدثر : ٤٢ - ٤٤ ) ، كما قرن الله الرحمة بالوالدين بعدم الاشراف به في العبادة ، وذلك في قوله تعالى : « وقضى ربك ألا تعبد إلا إياه وبالوالدين إحسانا » ( الاسراء : ٢٣ ) .

وقال تعالى في وصف الرسول : « ويضع عنهم اصرهم والأغلال التي كانت عليهم » ( الأعراف : ١٥٧ ) ، كما قال تعالى عن الرسول : لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم » ( التوبة : ١٢٨ ) .

ولقد عرف الرسول بالرحمة حتى بالحیوان ، وهذا الوصف رواه البخاري ، كما روته كتب السيرة النبوية .

ومن الأحاديث التي تروى عن الرسول قوله : من لا يرحم الناس لا يرحمه الله » ( رواه البخاري ، ومسلم ، والترمذي والامام أحمد ) - وقوله : « المرحومون يرحمهم الرحمن ، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء » ( رواه أبو داود والترمذي ) - وقوله : « ما كان الرفق في شيء إلا زانه ، ولا كان العنف في شيء إلا شانه » ( ٣٧ ) .

---

( ٣٦ ) منهج الإصلاح الإسلامي في المجتمع للامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود ( المرجع السابق ) ص ١٣٥ - ١٣٩ ، ١٤٢ ، ١٤٥ - وراجع رسالة « نظرية الضرورة » للدكتور وحيبة الزحيلي ( المرجع السابق ) ص ٣٦ ، ٢٨٧

تفسير بعض الكلمات الواردة في بعض الآيات المذكورة :

« اصرارهم » أي تعلهم ، أو العبء الثقيل ، - و « الأغلال » جمع غل وهو القيد - « نفر » اسم جهنم - راجع « المصحف الحشر » ( المرجع السابق ) ص ١١٧ ، ٧٧٧ .  
( ٣٧ ) منهج الإصلاح الإسلامي في المجتمع ( المرجع السابق ) ص ١٤١ ، ١٤٣ ، ١٤٧ ، ١٤٨ - وراجع رسالة « نظرية الضرورة الشرعية » ( المرجع السابق ) ص ٢٨٧ .

والاسلام يحث على التصديق سواء كان المتصدق عليهم من المسلمين أو غير المسلمين ، قال تعالى : « وتطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا » ( الانسان : ٨ ) ولم يكن الاسير يومئذ لا أحد المشركين ، كما كان المسلمون في عصر الرسول يتصدقون على الرهبان (٣٨) .

ثم أن الاسلام ينهى عن اتباع سياسة التعذيب المعروفة في العصر الحديث حتى لدى أكبر الدول وأرقاها مدنية ، ففي الحديث الصحيح : « ياكم والمثلة ولو بالكلب » ، وقوله : « اذا قتلتم فأحسنوا القتلة » (٣٩) .

**ثالثا - التعاون :** من المبادئ التي يقوم عليها الحكم والمجتمع في الاسلام مبدأ التعاون : التعاون بين الحكام والمحكومين ، وتعاون ومودة وإخاء فيما بين المحكومين ، وفيما بين أعضاء الأسرة ، وأفراد القبيلة أو العشيرة ، وإبنساء القرية .

ولقد قال تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » ( المائدة : ٢ ) :

كما قال تعالى : « اتقوا الله واصلحوا ذات بينكم » ( الأنفال : ١ ) ومن مظاهر التعاون بين الحاكم ( رئيس الدولة أو الخليفة ) وبين الأمة في الاسلام على أن رئيس الدولة أن يستشير - في شئون الحكم - أولى الحل والعقد ، وإن حقا للخليفة على الأمة ( أي على أهل الحل والعقد الذين يمثلونها ) أن تسنده وتقومه وتذكره وتنبهه (٤١) .

(٣٨) راجع « الاموال » للإمام أبي عبيد ( المرجع السابق ) ص ٦٠٣ وما بعدها - و « الحكام السلطانية » للماوردي ( المرجع السابق ) ص ١١٧ وما بعدها .  
(٣٩) أبو حنيفة للاستاذ الشيخ أبي زهرة ( المرجع السابق ) ص ٢٥٠ .  
(٤٠) أصول الفقه للاستاذ الشيخ أبي زهرة ( المرجع السابق ) ص ١٠١ .  
(٤١) بدر الدين بن جماعة : « تحرير الاحكام وتدابير أهل الاسلام » الباب الثاني حقوق الخليفة أو السلطان على الأمة ص ١٥ - ١٧ ( مخطوط رقم ٢٣ أصول الدين ) - كان ذلك نقلًا عن رسالة الدكتور صلاح الدين ديبوس عن « العليفة : توليه وعزله - دراسة مقبارة بالنظم لندستوى القرية » ( طبعة ١٩٧٢ ) المرجع السابق ص ٤٥ .

ومن مظاهر التعاون والأخاء فيما بين المحكومين وغيرهم ممن ذكرناهم :

( ١ ) أن الزكاة فريضة شرعية ألزم بها الإسلام كل مسلم يعد غنياً وهي ليست اذلالاً للفقير ، بل تعد حقاً له يتولى ولي الأمر جمعها وتوزيعها :

« والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » ( الماعز : ٢٤ ، ٢٥ )

(ب) وإذا تبين أن الزكاة لا تفي بحاجيات ففراء أهل القرية ، كان على أغنيائها أن يتعاونوا لسداد تلك الحاجة • وهذا الحكم يستند الى قوله تعالى : « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب ••• » ( البقرة : ١٧٧ ) .

« فاعطاء المال على حبه - كما يقول العالم الجليل الاستاذ الشيخ أبو زهرة - أمر غير الزكاة » (٤٢) .

(ج) وتعد الأسرة متعاونة فيما بينها : يعين قويها ضعيفها ، ويطعم أغنيها فقيرها ، وذلك حق قانونا لا مجرد واجب ديني ، اذ أن القضاء يطبق النظام الذى قرره الإسلام فيما يتعلق بشفقات الأقارب الفقراء العاجزين عن الكسب (٤٣) .

#### رابعا - مظاهر سمو الشريعة فى الناحية الجنائية :

تمهيد : سبق أن عرضنا للانتقادات التى توجه للشريعة فيما يتعلق بالجرائم المعروفة بجرائم الحدود ، وهى التى حدد الشارع مقدارها - وبخاصة فيما يتعلق بحد السرقة وحد الحمر - وقد بينا ما يوجه من رد على ذلك النقد • أما فيما يتعلق بالجرائم الأخرى التى لم يحدد الشارع مقدارها - ويطلق عليها التنازير - فهى جميع الجرائم - عدا جرائم الحدود التى لا يزيد عددها عن

(٤٢) ويضيف الاستاذ الكبير الى ما تقدم قوله : « والله من المقررات الإسلامية أن من يكون عنده فضل زاد ، ورأى شخصا لا يجد ما يقتاته حق عليه أن يعطيه فضل زاده • ولو منته يصح أن يأخذ منه جبيرا » - راجع كتابه « تنظيم الإسلام للمجتمع » ( طبعة ١٩٦٥ م ) ص ١٦٩ ، ١٧٠ .

(٤٣) المرجع السابق للاستاذ الشيخ أبو زهرة ص ٤١ ، ١٤٧ وما بعدها ، ١٥٤ ، ١٥٥ .

الخمس - وهو ، ( أى التمازير ) لا اعتراض عليها ، لأن نولاً الأمر حرية كاملة -  
فى وضع ما يروونه من القوانين ومن بيان العقوبات التى يرونها كافية كافلة -  
تحقيق الغرض من فرض العقوبة •

وهناك بعض مبادئ على جانب كبير من السمو تنسم بها الشريعة - فى .  
الناحية الجنائية ، ينطوى بعضها على الرحمة بالمجتمع بوجه عام ، كما أن بعضاً  
منها ينطوى على الرحمة - بوجه خاص - بأسرة مرتكب الجرم ( نعى من  
يعولهم ) • واليك بيان أهم مظاهر ذلك السمو فى هذه الناحية الجنائية :

١ - أن الشريعة قد انفردت - فى التعزير - بنظام يترك فيه تحديد  
العقوبة من حيث الكمية والكيفية - على الراجع - الى القاضى ، وهو يحكم فى .  
كل حالة تعرض عليه طبقاً للظروف المحيطة بكل جريمة ، وطبقاً لحالة المجرم .  
ونفسيته ومدى نزعه نحو الاجرام ، فالشريعة هنا تترك الحرية الكاملة  
للقاضى فى فرض العقاب الذى يراه مناسباً لكل حالة ، أى أن الشريعة لا تحدّد .  
مدة معينة للعقوبات المقيدة للحرية ( كالحبس وغيره ) ، ونظام العقوبة غير  
محددة المدة الذى عرفته الشريعة الاسلامية نجد التشريع الجنائى الحديث يتجه .  
الى الأخذ به (٤٤) •

٢ - يرى الكثيرون من رجال القانون وبعض كبار فقهاء فى مصر الأخذ .  
بعقوبة الجلد ( المعروفة فى الشريعة فى بعض الجرائم التى دلت التجربة فيها  
على أن العقوبات العادية المعروفة ( كالحبس وغيره ) غير كافية لردع المجرمين ،  
كما هو الشأن فى جرائم التموين والآداب ، وشهادة الزور والقمار والفش  
والقذف والسب • ولقد طالب بعض رجال القضاء فى مصر وعلى رأسهم  
النائب العام - فى السنوات الأخيرة الأخذ بعقوبة الجلد فى هذه الجرائم (٤٥) •  
ويلاحظ أن عقوبة الجلد تطبق فى عديد من الدول فى أوقات الحرب .

---

(٤٤) راجع للقاضى الدكتور عبد العزيز عامر رسالته القبية ( للدكتوراه ) : « التعزير فى  
الشريعة الإسلامية » ( طبعة ١٩٥٧ ) ص ٤٤٩ ، ٤٥٠ •  
(٤٥) ذلك هو ما ذكره الأستاذ محمود الشربيني ( وكيل ادارة الشهر المكارى وعضو  
اللجنة القضائية للاصلاح الزراعى ) فى مقال قيم بعنوان « المطلوب حقا أن تتطور مع شربعتنا »  
نشر بمصحف الانباء عدد ١٢ مايو ١٩٧٢ م •



والاضطرابات ، كما تطبق في السجون . وبالنسبة للعسكريين وينسب رجال القانون والقضاء لعقوبة الجلد غير القليل من المزايا :

( أ ) ان هذه العقوبة بتوفر فيها بصورة بيّنة وكاملة مبدأ عام وهو مبدأ شخصية العقوبة ، فهي تصيب المحكوم عليه وحده ولا تصيب غيره من دونه الذين يعولهم ، بعكس العقوبات الأخرى التي تحول دون أن يباشر عمله ويكسب عيشه فيحرم ذروه الافادة من أجره أو كسب عمله .

(ب) ان هذه العقوبة رادعة للمجرمين وأشد ردعا لفالبيتهم من أية عقوبة أخرى .

(ج) انه لا يترتب عليها تعطيل الأيدي العاملة مما يؤثر على الانتاج القومي .

(د) الجلد يغني عن الحبس الذي يعرض المسجون للمعدوى الخلقية السيئة التي تسرى اليه من مخالطته لمن هم أعرق منه في الاجرام قدما ، وأرسخ منه في ميدانه قدما .

(هـ) ان عقوبة الجلد لا تثقل كاهل الدولة بنفقات تستحق أن تذكر (٤٦) ، ويقول كبير فقهاء القانون الجنائي في مصر في الآونة الاخيرة الأستاذ الكبير الدكتور محمد مصطفى القلي : « ان عقوبة الجلد بلا مراء أنجع وسيلة لردع بعض طوائف المجرمين الذين لا تردعهم العقوبات المقيّدة للنحرة » (٤٧) .

---

(٤٦) راجع رسالة « التميز في الشريعة الإسلامية » ( المرجع السابق ) ص ٤٥٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

(٤٧) على أن الأستاذ الكبير يضيف الى ما تقدم قوله : « ان أحدا لا يفكر في إعادة هذه العقوبة الآن » ، الا أنه يرجع ذلك الى « ما كانت عليه الحال قبل العمل بالقانون الجنائي الحال في مصر . أي قبل سنة ١٨٨٣ م . من كون الكراياج أكبر ظاهرة تميز التشريع الجنائي في ذلك الوقت البعيد ، وأنه كان يستعمل بشدة وقسوة والفرط ، ولم يكن استعماله قاصرا على المحكوم عليهم . بل كان يتصاهم الى المتهمين حتى يبتزلوا ، وإلى الشهود حتى يقولوا ما عندهم » - راجع بحثه « الاجرام وأسبابه في مصر » . نشر بمجلة القانون والاقتصاد - السنة الرابعة ( ١٩٣٤ ) العدد الثالث ص ٤٥٧ وما بعدها .

ويعلق الدكتور القاضي عبد العزيز عامر ( في رسالته ص ٢٩٨ ) على ذلك بقوله : « هذه الموب التي تخيف من التفكير في العودة لنظام الجلد ليست من الشريعة الإسلامية في شيء » .

ولقد نادى أحد أساتذة القانون الجنائي السابقين المرحوم الدكتور محمد بنيت الملاح ( في رسالته عن « الادمان على المخدرات » ) باعطاء القانون الحق في تطبيق عقوبة الجلد على المتجرئين بالمخدرات ، وذلك الى جانب العقوبات الأخرى (٤٨) .

٣ - وكان مما طالب به بعض رجال القضاء لدينا في مصر ( في السنوات الاخيرة ) أن يأخذ المشرع المصرى من الشريعة نظام التصالح في جرائم القتل والأخذ بالثأر ، فالشريعة تعلق اقامة الحد على القاتل ( وهو القصاص ) بارادة أولياء دم القتيل ، فان شأوا أقاموا الحد ، وان شأوا قبلوا في قتلهم الدية . والشريعة بذلك تراعى العدالة وتمس بالرحمة في الوقت ذاته قلوب أولياء الدم لازالة الاحقاد ، واغلاق طرق الفتنة التي يفتحها الأخذ بالثأر ، (٤٩) .

#### ٤ - اشادة المؤتمرات الدولية للقانون المقارن وكبار فقهاء الغرب بمبادئ الشريعة :

في مقدمة دلائل سمو ما جاءت به الشريعة من مبادئ وأحكام ما صدر من بعض المؤتمرات الدولية للقانون المقارن من قرارات ، وما أبداه بعض كبار فقهاء الغرب من آراء وتصريحات - تنطوى على الاشادة البالغة بمبادئ الشريعة وأحكامها .

( ١ ) ففي المؤتمر الدولي للقانون المقارن الذي عقد في لاهاي (هولندا)، في صيف عام ١٩٣٢ م ( ما بين ٢ ، ٦ أغسطس ) نجد كثيرين من كبار فقهاء الغرب من أعضاء ذلك المؤتمر قد أعربوا عن بالغ تقديرهم لمبادئ الشريعة الإسلامية . فالعميد الايطالي دل فيكيو Del Vecchio نجده يشهد « بمرونة

---

= فان الجلد مقرر فيها كعقوبة ، وليس كوسيلة من وسائل التحقيق ، كما يشترط أن يكون بحيث لا يؤدى الى الاتلاف ، ويكون يسوئ معتدل ، وينفذ بكيفية لا افراط فيها ولا تفريط » .  
تعليق : ويجدر بنا هنا أن نلاحظ أن الذي عنده الفقيه الكبير (الاستاذ الدكتور القلا) في عام ١٩٣٤ م أمرا « لا يفكر أحسن فيه » ( وهو إعادة الأخذ بعقوبة الجلد ) قد أصبح في عام ١٩٧٢ م أمرا يطالب به عدد من كبار رجال القضاء المصرى ( كما ذكرنا ) .  
(٤٨) رسالة « الادمان على المخدرات » للدكتور محمد بنيت الملاح ( سنة ١٩٣٨ م ) ص ١٧٦ ، ١٩١ ، ١٩٢ .  
(٤٩) ذلك هو ما ذكره الأستاذ محمود الشربيني في مقاله الذي سبقته الإشارة اليه .

الشريعة ، ، ونجد الاستاذ الكبير للقانون الرومانى ايفارستو كاروزى Evaristo Carusi يعرب عن « تقديره العميق » (sa profonde estime) للشريعة الاسلامية ، وقد شاركه فى هذا التقدير العميد الامريكى ويجمور Wigmore والعميد الايطالى دل فكيو . وقد أشار الفقيه الفرنسى الكبير ( وكبير اساتذة القانون المقارن فى الغرب فى هذا العصر ) لامبير Lambert - فى التقرير الذى وضعه وتلاه فى المؤتمر عن أعماله - الى هذا التقدير الكبير للشريعة الذى بدأ يسود بين فقهاء الغرب فى هذا العصر . كما وجدنا الأستاذ الأكبر الدكتور عبد الرزاق السنهورى ( وكان من أعضاء المؤتمر ) - فى كلمته التى أشاد فيها بمبادئ الشريعة وألقاها بالمؤتمر - يحى تلك الحماسة التى أبدتها الاستاذان المسيحيان من أعضاء وفد الجامعة المصرية ( الآن جامعة القاهرة ) فى المؤتمر ( وهما الاستاذان الدكتوران وايت ابراهيم ، ووديع فرج ) لقرار المؤتمر بصدد الاشارة بالشريعة (٥٠) .

(ب) وفى المؤتمر الدولى للقانون المقارن انذى عقد فى لاهائ عام ١٩٣٧ م جاءت قرارات المؤتمر - فيما يقبـول البعض - معترفة بمرونة الشريعة وقابليتها للتطور واستقلالها عن غيرها من الشرائع ، « وصلاحياتها لأن تكون دعامة من دعائم القانون المقارن » فيما يقول بعض رجال الشريعة ، ولكن ذلك لم يثبت لدينا من المصادر الأصلية ، وانما الذى ثبت لدينا أن القرار « بصلاحيه الشريعة لأن تكون دعامة من دعائم القانون المقارن » انما

---

(٥٠) ولقد كان مما ذكره الاستاذ الدكتور وايت ابراهيم فى المؤتمر : « ان الأقباط فى مصر رأوا أن يأخذوا عن الشريعة نظام الموارث ونظم القوامة ونظام الوصية » وعما ذكره الاستاذ الدكتور وديع فرج « اننا نريد أن يعترف بالشريعة الإسلامية ليس فحسب باعتبارها موضوعاً من مواضيع الدراسات التاريخية ، وانما باعتبارها أحد عناصر الفقه المقارن فى هذا العصر » - وكان مما ذكره الدكتور السنهورى : « يجب أن نعيد للشريعة المرونة التى فقدتها ، وعلى كلية الحقوق أن تقوم بهذه المهمة » - راجع بصدد التقرير الذى وضعه الاستاذ لامبير عن أعمال هذا المؤتمر ، وكلمة الدكتور السنهورى : القسم الفرنسى بمجلة القانون والاقتصاد عدد نوفمبر ١٩٣٢ م ص ٢٩٦ - ٣١٢ وبوجه خاص ص ٣٠٠ - ٣٠٢ .

صدر عام ١٩٥٠ م ( فى المؤتمر الدولى للقانون المقارن الذى سنعرض له فى النبذة ج ) (٥١) .

(ج) وفى المؤتمر الدولى للقانون المقارن الذى عقد عام ١٩٥٠ م ( فيما بين ٣١ يولية و ٥ أغسطس ١٩٥٠ م ) قرر المؤتمر - بناء على ما رآته شعبيته المختصة بتشريعات الدول الشرقية من اعتبار الشريعة عنصرا من عناصر المقارنة مع الأنظمة القانونية الأخرى - قرر المؤتمر أن تعنى هذه الشعبة بدراسة بعض موضوعات التشريع الاسلامى . وبناء على ذلك تعاونت الهيئات الثلاث : كلية الحقوق ببائيس ، ومعهد القانون بجامعة باريس ، والشعبة المختصة بتشريعات الدول الشرقية ( وهى من شعب المؤتمر الدولى للقانون المقارن ، والتي سبقت الاشارة إليها ) تعاونت على اقامة حفل باسم « أسبوع الشريعة الاسلامية » ، وقد عقد بكلية حقوق باريس ( فيما بين ٢ و ٧ يولية ١٩٥١ م ) لدراسة بعض موضوعات الشريعة (٥٢) .

ولقد كان مما ذكرته هيئة تحرير « المجلة الدولية للقانون المقارن » - التي نشرت بحوث هذا الحفل ( أسبوع الشريعة الاسلامية ) - تعليقا على ذلك المؤتمر وأعماله :

(٥١) المرجع الذى يرجع اليه فى هذا التام هو رسالة للدكتوراه بعنوان « التعبير عن الادادة فى اللغة الاسلامى » للدكتور محمد وحيد الدين سوار ( موعد جامعة دمشق ، وحامل الشهادة العالية من كلية الشريعة بالازهر ) وقد لفت الرسالة لكلية حقوق القاهرة عام ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م .

وتجد صاحب هذه الرسالة يشير فى الصفحة ب من « المقدمة » يشير الى هذا القرار لذلك المؤتمر ويذكر كمرجع له كتاب « تاريخ التشريع الاسلامى للاستاذة الساس والسيكى والبربرى . ص ٣٥٣ - ٣٥٤ . ولم نستطع العثور على هذا المرجع الثانى ( ويبدو أنه طبع بدمشق فيما نرجح ) وقد اردنا أن نعرف منه المرجع الاصل الذى نقل منه قرار ذلك المؤتمر فلم نتهت الى شئ . لأن كلا من هذين المؤلفين لم يذكر عن ذلك شيئا ، لكل منهما لا يصح أن يعد مرجعا أصليا يمكن الاعتماد عليه ، فالمرجع الاصلى اما هو احدى المجلات الدولية للقانون المقارن التى تصدر بالفرنسية . ( ببائيس ) وقد وجدنا إليها فلم تجد باسداها ما يؤيد أن ذلك القرار صدر من المؤتمر الدولى الذى عقد عام ١٩٣٧ ، ويتبين من الرجوع الى أعمال مؤتمر سنة ١٩٥٠ م وعدم اشارته الى قرار سابق بهذا الصدد أن المرة الاولى التى صدر فيها قرار باعتبار الشريعة دعامة من دعائم القانون المقارن ، أو عنصرا من عناصره إنما كان عام ١٩٥٠ م لا عام ١٩٣٧ م .

(٥٢) المجلة الدولية للقانون المقارن عند يولية - سبتمبر ١٩٥١ م ص ٤٧٠ ، ٤٧١ . وقد لاحظنا أن الهجوم الدكتور الشيخ دواز كان ممثلا للازهر فى هذا المؤتمر وقد قدم فيه بحث فى موضوع الربا .

« انه ليس بالتقدير الهين ان تتبوا الشريعة الاسلامية مكانها في علم القانون المقارن

(Ce n'est pas un mince mérite d'avoir assigné au droit musulman sa place dans la science du droit comparé)

وكان مما ورد في الزار الذي وافق عليه المؤتمر أنه « قد تبين بجلال ان مبادئ الشريعة الاسلامية ذات قيمة لا يمكن أن تكون موضعاً للجدال .  
(une valeur indiscutable) وان اختلاف المذاهب الفقهية - داخل هذا النظام الفقهي العظيم (ce grand système juridique) انما ينطوى على ثروة فقهية وعلى أساليب فنية عظيمة » (٥٣) .

(Implique une richesse de notions juridiques et de technique remarquables)

(د) وأخيراً ( في عام ١٩٦٦ م ) كتب كبير اساتذة القانون المقارن بفرنسا في الوقت الحاضر ( بعد وفاة لامبير ) وهو الاستاذ دافيد R. David يقول : « من ضروب الخطا الاعتقاد - كما يظن البعض - أن الشريعة الاسلامية في حالة سبات يذكرنا بسكون المقابر وجمودها ، فالحقيقة هنالك غير ذلك ، فالشريعة الاسلامية لا تزال تعد من الانظمة ( الفقهية ) العظيمة في العالم الحديث »

(... un des grands systèmes du monde moderne)

ثم يضيف : « فهناك عديد من الدول الاسلامية لا تزال تنص في تشريعاتها - وغالبا في دساتيرها - على أنها تأخذ بمبادئ الاسلام » (٥٤) .

(٥٣) المجلة الدولية للقانون المقارن عدد أكتوبر - ديسمبر ١٩٥١ م ص ٦٦١ .  
(٥٤) راجع كتابه Les Grands Systèmes de Droit Contemporains ( طبعة باريس ١٩٦٦ ص ٤٧٧ - ويلاحظ انه خصص للشريعة مبحثا ) يقع ما بين ص ٤٦٣ ، ٤٩٤ ) .

## المطلب الثاني

### سمو الحضارة العربية الاسلامية وفضلها على الحضارة الغربية:

١ ، مقدمة : انكار بعض رجال العلم أو الفكر في مصر لسمو تلك الحضارة وأصالتها وفضلها على الحضارة الغربية .

العجيب من أمر هذه الظاهرة أننا بينما نجد في هذا العصر أن الاعتراف بسمو الحضارة الاسلامية وأصالتها وفضلها على الغرب أصبح يعد الآن حقيقة لا ينكرها الكثير من أبنائه ، ويذكرها بالعرفان الكثير من مؤرخيه وعلمائه ، إذا بنا نجد اليوم في مصر من رجال العلم أو الفكر من ينكر لتلك الحضارة أصالتها وقيمتها ، وفضلها على الحضارة الغربية الحديثة (١) .

« فالحضارة الاسلامية - فيما يرى بعض كبار رجال الفكر والعلم لدينا ، في مصر - ليس للعرب أي احتكار عليها ، فلقد اشتركت فيها كل الحضارات ، التي كانت قائمة ، فالدولة الأموية كانت على صلة ببيتز نطة فعرفت الحضارة .

---

(١) وكذلك الشأن فيما يتعلق بحضارة مصر الفرعونية ( وبوجه عام حضارة الشرق القديم ) ، وفضلها قديما على نشأة الحضارة الغربية . فبينما نجد بعض رجال العلم لدينا في مصر - ممن تأثروا بطابع الثقافة الغربية - ( كما هو شأن بعض العلماء والمؤرخين الغربيين ) ينسبون أصل نشأة الحضارة الغربية الى الحضارة اليونانية القديمة ، إذا بنا نجد شجر الغايين من العلماء والمؤرخين الغربيين المنصفين يشيرون بل يشيدون بفضل الحضارة المصرية القديمة على الحضارة اليونانية ، وبفضل حضارة الشرق القديم على الحضارة الغربية ، ويدافعون بذلك عن مصر وعن الشرق القديم ضد أولئك العلماء المنصفين غير المنصفين من زملائهم الغربيين . - لزيادة التفصيل راجع كتابنا « أزمة الفكر السياسي الاسلامي » ( طبعة ١٩٧٥ ) ص ٢٧ - ٢٩ والمراجع المشار اليها فيه وأهمها :

- « مستقبل الثقافة في مصر » - للدكتور طه حسين - الجزء الأول ( طبعة ١٩٢٨ م ) ص ٦٣ وما بعدها .

Breasted The Conquest of Civilisation « للمؤرخ الامريكى بريستيد .

- الترجمة العربية له بعنوان « انتصار الحضارة » للاستاذ الدكتور أحمد فخري ( طبعة ١٩٥٥ م ) وبخاصة ص ٣ ، ٤ من المقدمة Premières Civilisation للاستاذ فوجير Fougères

( الاستاذ بكلية الآداب ببازيس ) طبعة ١٩٢٥ ص ٣٢٥ ، ٤٢٧

البيزنطية ، وفي العصر العباسي كانت الحضارة الفارسية والحضارة اليونانية هي التي كونت جميعا ما يسمى بالحضارة الإسلامية « (٢) .

وذهب البعض لدينا بعيدا الى حد القول بأن « الحضارة الفرعونية والحضارة العربية .. تتضاءلان أمام الحضارة المصرية والحضارة العربية الراهنة » (٣) .

### كلمة نقد :

ان هذا التيار الفكري الذي ينساب في مجراه بين صفتين من الخطأ والخطر يجب علينا أن نقيم في وجهه سدا عاليا يحمي الفكر المعاصر من طوفانه ، بل من قساده وهديانه . ومما يضاعف من أخطار ذلك التيار أننا نجد كثيرين من المثقفين لدينا بل ومن شباب رجال العلم يعدون - في ميدان المعرفة بتاريخ الحضارة الإسلامية - على غير شيء من العلم . اننا نجدهم على غير علم حتى بما يطلق عليها وصف « الحضارة » ، بكتبها ومضمونها ، أي بتعريفها .

---

(٢) ذلك هو ما ورد على لسان أحد كبار رجاء العلم والفكر لدينا في تلك الحقبة الشهيرة ( التي أنشأنا إليها في مقدمة هذا الكتاب ) والتي عقدتها صحيفة الأهرام برئاسة الرئيس الراحل محمد القماني وكانت تضم بعضا من كبار رجال الفكر والعلم والأدب وقادة الرأي ، وقد نشرتها صحيفة الأهرام بمعد ٧ إبريل ١٩٧٢ م ، وملاّت عدة صفحات ( الصلحات ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ١٣ ) (٣) ذلك ماورد في مقال لأحد شباب الاساتذة المساعدين (في ذلك الحين) بأحدى الجامعات المصرية كتبه بعنوان: «أزمة الفكر العربي المعاصر» وقد نشر بصحيفة الأهرام بمعد ٢٦ إبريل ١٩٧٢ م وقد خصصت له صحيفة الأهرام ما يقرب من صفحة كاملة . وتلاحظ أن عبارة « الحضارة العربية » المشار إليها في هذا المقال إنما هي الحضارة الإسلامية ، أما الكلام عما يسميها « بالحضارة المصرية والحضارة العربية الراهنة » لمسألة موضع نظر ، والهدف من الإشارة إليها ( ومن أقسام الحضارة الفرعونية انحصارا في موضوع عنوانه « أزمة الفكر العربي المعاصر » ) إنما هو تهئية أذهان القراء الى قبول الفكرة التي ينادي بها وهي الاقلال من شأن الحضارة الإسلامية و « عدم الرجوع إليها » ، فقد ذكر في ختام مقاله ما نصه : « ان الدور الذي يجب على الأمة العربية ان تقوم به الآن ليس هو الرجوع الى حضارتها الماضية » !! وعمل للأمة العربية حضارة ماضية « سوى الحضارة الإسلامية ؟ أليس من البين أن الهدف هو عدم الرجوع الى «التربية الإسلامية ؟

### فماذا يقصون ، بالحضارة ؟

الحضارة فيما يرى بعضهم هي « المعامل ، والبحث العلمي ، والمسارح ، والجامعات ، الحضارة هي العقل » (٤) .

وفيما يرى البعض الآخر الحضارة « تتمثل في استخدام الطاقة بأنواعها المختلفة واستخدام المواصلات البرية والبحرية والجوية والسلكية واللاسلكية ووجود الجامعات » (٥) .

وفيما يرى أحد كبار الشرقيين أهم مظاهر الحضارة هي « هذه الطائرات التي نستخدمها ، وهذه الأدوية التي نستخدمها ، ومستحضرات التجميل التي تسعد بها » (٦) الى مثل هذا المدى البعيد ذهب جهل بعض رجال العلم لدينا بكنه الحضارة ، وبالعنصر الهام من عناصرها ، بالعنصر الذي يعاد في نظر بعض فلاسفة ومفكرى الغرب أنه جوهر الحضارة وهو الناحية الأخلاقية ، ففيما يقول أحد كبار فلاسفة الغرب الألمان ( الدكتور ألبرت اشفيتسر ) : « ان الحضارة في جوهرها أخلاقية » وأنه « اذا أعوز الأساس الأخلاقي - كما يقول - تداعت الحضارة ، حتى لو كانت العوامل العقلية والحلاقة تعمل عملها في اتجاهات أخرى » (٧) .

---

(٤) ذلك هو ما ورد على لسان بعضهم في تلك الندوة التي أشرنا اليها .

(٥) ذلك هو ما ذكره كاتب مقال « أزمة الفكر العربي المعاصر » السابق الإشارة اليه .

(٦) ورد في المؤلف القيم « منهج الإصلاح الاسلامي في المجتمع » للإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود ( طبعة ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م ) ص ٦ ، ص ٧ ما نصه :  
« ومنذ عهد ليس تباعد وقت أحد كبار الشرقيين في ندوة جمعت بين كبار رجال الفكر وعلماء الدين وأعلن :

« ثم تتنكر للحضارة الحديثة ؟ - هذه الطائرات التي نستخدمها ، هذه الأدوية التي نستخدمها ، مستحضرات التجميل هذه التي تسعد بها ، اليست ثمار الحضارة الحديثة ؟ - انه يجب علينا عرفانا بالجميل أن تأخذ الحضارة الحديثة ككل ، نأخذها وحدة لا تنقسم » - ثم يضيف الامام الأكبر الى ما تقدم قوله :

« وليس هذا رأى هذا الفكر وحده ، وانما هو رأى طائفة كبيرة في الشرق تدعو الى اخذ الحضارة الحديثة ككل دون استثناء شيء منها » .

(٧) واجسس : « The Philosophy of Civilisation المؤلف الدكتور اشفيتسر A. Schweitzer . وهو كتاب وضع بالألمانية عام ١٩٦٠ . وترجمه الى العربية من الانجليزية الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي ، وراجعه الاستاذ الدكتور زكي نجيب محمود ( الاستاذان السابقان للفلسفة بجامعة القاهرة ) وكانت الترجمة عام ١٩٦٣ م بعنوان « فلسفة =



على أن ذلك العنصر الهام بل الجوهرى من عناصر الحضارة لم يكن ليفيب عن بعض رجال العلم والفكر فى مصر وفى غيرها من البلاد الإسلامية .

على أن ذلك العنصر الهام بل الجوهرى من عناصر الحضارة - وهو العنصر الروحى أو المعنوى أى الاخلاقى - لم يغيب عن بعض كبار رجال العلم والفكر فى مصر وغيرها من البلاد الإسلامية ، فالامام الاكبر الدكتور عبدالحليم محمود نجده اذ يعالج الكلام عن الحضارة الحديثة يذكر عنها أنها « تنقسم الى قسمين :

« القسم المادى : قسم المعامل والمصانع ، قسم الطب ، قسم الكيمياء ، قسم الطبيعة ... الخ » .

ثم يقول عن القسم أو المجال الثانى أنه « هو المجال الروحى ، وهى مجال يتضمن فى خطوطه العامة : العقيدة والاخلاق والتشريع ، وهذا المجال هو الذى يكون ذاتية الأمة » .

ثم يقول فى موضع آخر : « ولكن الاسلام مع اعترافه بالجانب العلمى المادى ومع ايجابه له لا يعترف به كمقياس لتقدم الأمة أو تاخرها ، ولكن

« الحضارة - « واجع ص ٣ ، ٤ ( من الترجمة العربية ) - وراجع ص ٢٥ حيث يقول ما نصه : « ولهذا بان الحضارة مردوخة الطبيعة ، فهى تحقق نفسها فى سيادة العمل ، ولا على الطبيعة ، وثانيا على مواضع الانسان ، لم يتبدل » فأى هذين النوعين من انواع التقدم هو التقدم الحقيقى فى الحضارة ؟ النوع الثانى ، وان كان اقلها ظهورا عند الملاحظة ... لال سيادة العمل على الطبيعة الخارجة لا تمثل تعديلا خالصا . بل تقديما تقتزن فيه المزايا المتساوية التى يمكن ان تعمل فى اتجاه البربرية . وراجع لجرودى R. Garaudy ( كبير فلاسفة الاشتراكية فى فرنسا فى الوقت الحاضر ) محاضره القبة بعنوان : « L'Apport de la Civ. Arabe » اثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية » وقد القاها بالقاهرة ، وعُثرت نسخة L'Egypte Contemporaine « مصر المعاصرة » التى تصدرها الجمعية المصرية للاقتصاد الحديث والاحصاء والتشريع - بالقاهرة - عند يناير ١٩٧٠ م ( ص ٥ - ٣٦ ) حيث نجده فى ميدان الكلام عن مظاهر الحضارة الإسلامية لا يبحث فحسب عن مدى سموها فى العلوم والفلسفة والفنون . بل نجده كذلك يشيد - بصدد الناحية الروحية - بما كلفه العرب الفاتحون للمسيحيين واليهود من « حرية العقيدة التى تمتد - على حسب تعبيره - حيز الزاوية الذى تركز عليه العقيدة »

( « pierre angulaire sur laquelle la vraie grandeur des nations » .. )

( ص ٩ ) ، كما نجده ( ص ٧ ) يشيد بما أدخله العرب - فى البلاد التى فتحوها - من الإنشكال الراقية من النظم الاقتصادية والاجتماعية » .

تقدم الأمة وتأخرها بحسب المقياس الاسلامي انما هو بتحقيقها أو عكس  
تحقيقها للمثل العليا في الأخلاق التي بها الاسلام «(٨)» .

ونجد الفكر الجزائري الاسلامي الكبير مالك بن نبي يعرف الحضارة  
بأنها « جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل فرد  
من أعضائه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتقدمه » (٩) .

ونجد كبير علماء المسلمين بباكستان - أبو الأعلى المودودي - يصدد  
كلامه عن الحضارة الاسلامية يقول ما نصه :

« هناك ثلاثة أمور هي بمثابة الأساس في كل حضارة ، أو نظام  
للمدينة :

(١) منهاج الفكر ، (٢) مبادئ الأخلاق ، (٣) القوانين » (١٠) .

- مما تقدم يتبين أن « الحضارة » تشمل أولا الناحية الروحية  
والأخلاقية ، وكذلك الناحية العلمية ، وأخيرا مختلف الأنظمة التي تضمها  
التشريعات المختلفة ، وهذه لا تخرج في الواقع عن الناحيتين السابقتين .

وقبل أن نختم هذه المقدمة يجدر بنا أن نتساءل : متى كان يحق لمن  
لا يعرفون للحضارة كنهها وتعريفها - أن يعرفوها بالحضارة العربية الاسلامية  
وأن يتكلموا - بلهجة كبار المفكرين والقادة المصلحين - عن عدم أصالتها ،  
أو عدم جدارتها بالرجوع اليها ؟ وهكذا يذكرنا كل منهم بقول الشاعر  
العربي القديم :

وانها خطرات من هواجسه يعطى ويمنع ، لا بخلا ولا كرما ..

## ٢ - أصالة الحضارة الاسلامية :

لم يكن علماء العرب - في عصر ازدهار الحضارة الاسلامية - كما يظن

(٨) راجع « منهج الإصلاح الاسلامي في المجتمع » ( المرجع السابق ذكره ) ص ١٠ ، ٢٠ ،

وهامش ٢٢

(٩) راجع : كتاب « Le Problème des idées dans le monde musulman » ترجم الى

العربية بعنوان : « مشكلة الانكسار في العالم الاسلامي » ترجمة الاستاذ محمد عبد العظيم علي

( طبعة ١٩٦٩ م - الترجمة عام ١٩٧١ م ) ص ٥٠

(١٠) « الحضارة الاسلامية - أسسها ومبادئها » ألفه العالم الباكستاني أبو الأعلى المودودي -

ترجمة محمد عاصم الحداد ( طبع بيروت ) ص ١٧٧

البعض انما ، وكما يهتمون ظلما - مجرد مترجمين أو مجرد سعاة يريد قاموا  
ينقل الحضارة اليونانية وبخاصة ترانها العلمي الى بلادهم ثم الى الغرب ، ولم  
تكن الحضارة الاسلامية ( كما يظنون ) الا مجرد طبعة عربية للحضارة  
اليونانية أو الرومانية أو الفارسية . فالواقع - فيما يذكره لنا المؤرخون  
والعلماء والباحثون - ومنهم علماء كبار غربيون منصفون - ان الحضارة  
العربية الاسلامية كما كانت ذات سمو كانت ذات اصالة . ولقد سبق لنا  
ان بينا تلك الاصالة بصدد أهم مظهر من مظاهر تلك الحضارة وهي  
الشريعة الاسلامية وما جاءت به من مبادئ سامية لم تكن معروفة  
فى غيرها من الشرائع - علينا الآن ان نتبين ثم نبين كيف اخذ بها وطبقها  
الحكم الاسلامى فى عصر ازدهار الحضارة الاسلامية .

كما ان علينا ان نبين أصالة تلك الحضارة فى الميدان العلمى ، وما بلغت  
فى هذا الميدان من سمو ، وما كان لها من فضل على الحضارة الغربية .

وفى بيان ذلك كله سوف نعنى بوجه خاص بالإشارة الى ما رواه وشهد  
به المؤرخون والعلماء الغربيون .

### ٣ - المثل العليا التى قدمها الحكم الاسلامى ( فيما شهد به المؤرخون والعلماء الغربيون وغيرهم ) (١) :

ان عصر الحكم الاسلامى - رغم ما كان يشوب تصرفات بعض رجاله من  
المساوىء فى بعض العهود الا أنه كان مع ذلك - لا سيما فى صدر الاسلام -  
مضرب الأمثال فى مدى استعداد رجاله للتضحية فى سبيل الدعوة والخير  
العام ، وفى رقى أنظمتة الاجتماعية والاقتصادية ، وفى سياسة العطف  
والرحمة والتسامح حتى مع غير المسلمين ، وذلك فى عصور كان يندر فيها  
أن تشهد مثل هذه السياسة لدى الحكام - فى غير عهد الحكم الاسلامى - حتى  
مع أبناء جنسهم ومنهم هم على دينهم ، وكثيرون هم أولئك الذين يشهدون  
بذلك من المؤرخين والعلماء الغربيين ، وكفى بذلك دليلا على سمو الحضارة  
العربية الاسلامية .

واليكيم بعض الأمثلة لتزيد ما قدمنا تأييدا :

---

(١) هذه النبة هي خلاصة لما كتبه هذا الصدد بكتابتنا « أزمة الفكر السياسى  
الاسلامى » ( الطبعة الاولى ) ( من ص ٢٤٧ الى ٢٥٦ ، وكذلك الطبعة الثانية لعام ١٩٧٥ ) .  
على اننا قد أضفنا إليها خلاصة ما قرأناه أخيرا فى هذا الموضوع .

### قائلا - سياسة العطف والرحمة والتسامح مع غير المسلمين :

يجدر بنا هنا أولا أن نشير - في وجيز من العبارة - مجرد اشارة الى ما سبق لنا بيانه تفصيلا عما شهد به بعض من العلماء والمؤرخين الغربيين ( أمثال العالم الأمريكى دراير ، وأستاذ التاريخ البريطانى السير توماس ارنولد ، وعالم الاجتماع الفرنسى الدكتور جوستاف لوبسون ، والقس الفيلسوف الاشتراكى الفرنسى جارودى ) مما كان عليه الحكم الاسلامى من الاخذ بسياسة العطف والرحمة والتسامح مع غير المسلمين ، حتى بلغ الامر بالمسيحيين واليهود - الذين كانوا تحت الحكم الرومانى أو الاسبانى - أن رحبوا بالحكم الاسلامى ترحيبا قلبيا وإن كثيرين منهم اعتنقوا الاسلام طواعية وعن عقيدة ، وأن ما حدث أحيانا فى بعض عهود الحكم الاسلامى من بعض حالات اضطهاد لغير المسلمين إنما كان انحرافا عن تعاليم الاسلام ، ونتيجة لبعض ظروف سياسية معينة (١٥) .

وحسبنا الآن أن نضيف الى ما تقدم ما يلى :

( أ ) فأتانا أن نضيف الى ما ذكره السير ارنولد عن سماحة الحكم الاسلامى قوله : « وفى الحق أن سياسة التسامح الدينى التى أظهرها هؤلاء الفاتحون ( العرب ) نحو الديانة المسيحية كان لها أكبر الأثر فى تسهيل استيلائهم على هذه البلاد » (١٦) .

( ب ) وذكر القس جارودى ( وكبير الفلاسفة الاشتراكيين فى فرنسا ) « أن مبدأ حرية العقيدة كان عزيزا لدى العرب المسلمين ، ففى المبدأ التى سيطروا عليها لم يعارضوا فى اقامة الكنائس للمسيحيين ولا المعابد لليهود » (١٧) .

---

(١٥) راجع ما كتبه بهذا الصدد بالتيهة رقم - ٥ - عن « مسألة اتهام الشريعة ( أو الاسلام ) بعدم المساواة بين المسلمين ، وذلك بالمبحث الثانى والمراجع المشار اليها بالهوامش رقم ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ - وكذلك ما كتبه بصدد تلك التيهة ( وذلك الموضوع ) فى المطلب الثانى من البحث الثالث والمراجع المشار اليها بالهوامش ٨ - ١٤ » .

(١٦) راجع للسير ارنولد Arnold ( الأستاذ بجامعة لندن ) الترجمة العربية عام ١٩٤٧ م ( المربع السابق ) ص ١١٦ ، ١١٧ .

وراجع فى هذا المعنى « عالم الاسلام » طبعه ١٩٧٣ م ( ص ١٧٤ - ١٨٥ للاستاذ الدكتور حسين مؤنس ) استاذ التاريخ الاسلامى بجامعة الكويت .

(١٧) راجع « أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية » ( بالفرنسية ) للقس والفيلسوف الاشتراكى جارودى ( المربع السابق ) ص ٩ .

(ج) ويرى البلاذرى أن عمر « مر - بأرض الشام - يقوم مجنودين من النصارى ، فأمر أن يعطوا من الصدقات ، وأن يجرى عليهم القوت » (١٨) .

(د) ويقول القس ميشون فى كتابه « سياحة دينية فى الشرق » : انه لمن المحزن أن يتلقى المسيحيون عن المسلمين روح التسامح وفضائل حسن المعاملة ، وهما أقدس قواعد الرحمة والاحسان عند الشعوب والأمم » (١٩) .

(هـ) وقد ذكر أخيرا ( فى أوائل الصام ١٩٧٣ م ) أسقف جلاسجو فى رسالة نشرتها صحيفة جارديان البريطانية : « ان المسيحيين قد شنوا الحملات الصليبية على العرب الا أنه ما من زعيم عربى دعا الى أن تكفر عن هذه الجريمة الى الأبد » (٢٠) .

#### ثانيا - سياسة العدالة مع المسلمين :

(أ) لعل أكبر مظهر من مظاهر مراعاة تلك العدالة ما يذكر عن سياسة الحكام المسلمين مع أهل الكتاب بصدد الجزية ، فالجزية التى كانت تفرض على هؤلاء لم تكن - كما يظن البعض - بمثابة ضريبة أو عقوبة تفرض عليهم لعدم اسلامهم ، وذلك فيما يعترف به العلماء الغربيون (٢١) . فهى انما كانت بمثابة مقابل أو ثمن زهيد لما تلتزم به الدولة الاسلامية من الدفاع عن أهل الكتاب ( من المسيحيين واليهود ) الذين كانوا يعفون من التجنيد (٢٢) . ولقد

(١٨) فتوح البلدان لأبى العباس البلاذرى - تحقيق الأستاذين عبد الله وعمر آيس ( طبعة دار النشر للجامعيين بيروت ) ص ١٧٧ - وكان ذلك نقلا عن كتاب « منهج من الخطاب فى التشرية » ( طبعة ١٩٧٠ م ) ص ٣٩٨ للدكتور محمد بلعاجي .  
(١٩) ذلك هو ما ذكره الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود فى مؤلفه العظيم « أوروبا والاسلام » ( طبعة ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٣ م ) ص ٨٨ .

(٢٠) ذلك هو ما أذاعته إحدى وكالات الأنباء العالمية ( أ ش - أ ) ونشر بصحيفة الجمهورية عدد ٣ فبراير ١٩٧٣ م - بالصفحة الأولى ) وكان ذلك بمناسبة ما أذاعته وكالة الأنباء الخارجية المذكورة من أن هذا القس « ذكر فى رسالة نشرتها صحيفة جارديان البريطانية أن صندوق بريله قد احتل بالرسائل الناسفة منذ أن انتقد جولدا مائير بسبب البيان الذى أصدرته ( عام ١٩٧٣ ) عن محادثاتها مع البابا بولس السادس وكان الأسقف قد وجه هذا الانتقاد فى رسالة بحث بها الى نفس الصحيفة فى الأسبوع الماضى » .

(٢١) « الدعوة الى الاسلام » للسير أرنولد ( المرجع السابق ) ص ٥٨ .

(٢٢) الاسلام والنصرانية للامام محمد عبيد ( المرجع السابق ) ص ٦٤ .

حدث أن المسلمين الفاتحين ردوا ما أخذوه من أهل حمص من الجزية حين اضطروا إلى تركها للاشتراك في موقعة اليرموك ، فمجب أهل حمص نصاراهم ويهودهم أشد الحجب من رد الفاتحين أموالهم اليهم ، ودعوا لهم بالنصر على الروم» (٢٣) .

(ب) وما ذكره العالم الاجتماعي الدكتور جوستاف لويون عن فتح العرب لمصر في عهد خلافة عمر : انه مما ساعد على طبع المصريين بالطابع العربي طفيان الرومان واستبداهم بالمصريين مما جعلهم ( وهم اذ ذاك من القبط ) يرقبون الخلاص من ذلك الاستبداد حتى على أيدي جنود العرب المسلمين (٢٤) .

(ج) وأخيرا يجدر بنا أن نشير إلى ما سبق لنا ذكره عن حادث ذلك الفتى القبطي الذي ضربه ابن عمرو بن العاص ( حين كان عمرو واليا على مصر ) ، فشكاه ذلك الفتى إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، فاحضر عمرو ابن العاص وابنه ، وأمر الفتى المصري أن يضرب ابن عمرو لضربه ... الخ (٢٥) .

### ثالثا : روح التضحية في سبيل الدعوة والأمة الإسلامية :

الشواهد والأمثلة على هذه الروح - لا سيما في صدر الاسلام - لا يحيط بها الحساب من حيث عددها ، ولا يدركها الخيال من حيث مدى جودها . وحسبنا أن نشير في هذا المقام إلى ما فعله عثمان بن عفان اذ قام بتشجيع جيش العسرة من ماله ، وإلى ما فعله أبو بكر ابان خلافته حين نزل القحط بأهل المدينة ، اذ تصدق عليهم بألف راحلة تهيئه من الشام محملة بالبر والطعام ، فيدفعها في سبيل الله بما تحمل ، ولم يكن البذل في سبيل الخير من شأن الأثرياء وحدهم ، بل كان كذلك من شأن الفقراء ، وفيهم نزلت الآية

---

(٢٣) الرضى المحصى ( الطبعة الرابعة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م ) ص ٢٧٨ للسيد مخيد وشيه رضا حيث يذكر أنه ينقل ذلك عن كتاب فتوح البلدان للبلاذى وفتوح الشام للادري .

(٢٤) كان ذلك نقلا عن كتاب « القومية المصرية الاسلامية » للدكتور ابراهيم جمعة ( طبعة ١٩٤٤ م ) ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٢٥) « السيد الكبير » للامام الشيباني ( المرجع السابق ذكره ) ص ١٠٧ .

الكريمة : « ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » أى فقسر (٢٦).  
(الحشر : ٩) .

#### رابعا - رقى التنظيم الاجتماعى والاقتصادى الاسلامى :

يقول القس والفيلسوف الاشتراكى الكبير جارودى بأن العامل الأول الذى كان ترجع اليه سرعة الفتوحات الاسلامية لم يكن مرده الى القوة العسكرية ، انما كان مرجعه « الى أن الفاتحين العرب - على حد تعبيره - كانوا يحملون معهم الى عالم اقطاعى تقطعت أوصاله أشكالا راقية من التنظيم الاقتصادى والاجتماعى ، فوجد مثلا نظام النقابات المهنية الذى عرفته أوروبا بعد أن عرفه العرب بعدة قرون ، كان قد ظهر لدى العرب . وفى أسبانيا كان تأثير العرب أعمق حيث نشأت نماذج (modèles) من المجالس البلدية بـمـيزانيات مستقلة ، وقضاء منتخب « ثم يضيف الى ما تقدم قوله : بأن العالم البلجيكي الشهير بـرين J. Piranne ذكر عن الفتح العربى أنه « سبب انتعاشا حقيقيا للاقتصاد العالمى » . (٢٧) .

“provoqué un véritable renouveau de l'économie universelle”.

---

(٢٦) راجع للعالم الجليل الاساذ الشيخ على الخليف ( استاذ ورئيس قسم الشريعة بكلية الحقوق بجامعة القاهرة ) بحثه القيم : « الملكية الفردية وتحديداتها فى الاسلام » منشور بمجلة الأزهى - عدد حمادى الآخرة ١٣٨٤ هـ - بوفمبر ١٩٦٤ م ص ٤٧٣ . ٤٧٤ - وراجع كتاب « عالم الاسلام » ( طبعة ١٩٧٣ ) للاستاذ الدكتور حسين مؤنس حيث يقول ( ص ١٦٥ ) ما نصه :

« أدت إدارة المدينة أيام الرسول قوية نافذة السياسة والنظام ، نهى ترسل الغزوات والسرايا ، وترعى أسر المجاهدين أثناء غيبتهم ، وتعنى بهم اذا أصيبوا ، وتزلى أسر من يستشهدون منهم ، وهى تطلب المنازعات التى يسجل المواطنون عن قضائها ، وهى تحميهم من الغزو الخارجى . . . وكل ذلك كانت تقوم به فئة قليلة حول الرسول ، نصل فى صمت وانكار للذات يدعوا للاعجاب » .

(٢٧) جارودى : « أثر الحضارة العربية على الثقافة المالية » ص ٧ ، ٩ وراجع ما ذكره فى كتاب « عالم الاسلام » ( ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ ) الدكتور حسين مؤنس من أنه « حتى فى العصور التى سادت الدولة ( الاسلامية ) طبقات المحاربين - الذين سلبوا الخلفاء كل سلطة حقيقية - نجد أن أولئك المسيطرين ملكوا السلطان وسادوا الدولة ، ولكنهم لم يسودوا المجتمع ، أعنى أنهم لم يصحبوا طبقة اجتماعية متميزة بذاتها عن غيرها ، ولم يعترف الناس لأفرادها بأى امتياز اجتماعى ، وهذا يختلف عما نجده فى المجتمعات الاقطاعية الغربية فى نفس العصور ، من وجود طبقات نبلاء يحمل أفرادها ألقابا مميزة لهم ( مثل دوق ، وكونت ، ومركيز ، وبارون ) وهذه الطبقة كانت تملك الأرض ومن عليها من الناس . . . الخ »

٤ - أصالة الحضارة الإسلامية وسموها وفضلها على الحضارة الغربية - في الميدان العلمي - فيما شهد به العلماء اتقريبون وغيرهم .

#### مقدمة - الاسلام والعلم :

يرى البعض أن ثمة تعارضا ما بين العلم والدين ، وذلك لأنهم عرفوا - لا سيما في تاريخ العصور الوسطى - أن بعض رؤساء الكنيسة الكاثوليكية كانوا يضطهدون بل يذبون رجال العلم ويحرقون كتبهم بل ويحرقونهم هم أنفسهم باسم الدين (٢٨) .

كما رأينا البعض - فيما قدمنا وبيننا - يتهمون الشريعة الإسلامية بالجمود ، لأنهم شهدوا ذلك الجمود في بعض علماء الشريعة . ويبدو لنا أن الخلط بين الشريعة وعلماء الشريعة ، وبين الدين ورجال الدين هو من الأخطاء التي يقع في هونها غير قليل من الباحثين .

وكما أن المسيحية براء من نزعة القسوة والتعذيب ، فكذلك الشريعة الإسلامية براء من نزعة الجمود ، والدين براء من معاداة العلم - بل اننا لنجد بالعكس أن الاسلام - وهو الذي يهمنا في بحثنا هنا - يحث على طلب العلم ، ويكرم رجال العلم .

فكثيرة هي تلك الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي يتجلى فيها ذلك المعنى .

فمن الآيات القرآنية نذكر قوله تعالى : « هل يستوى الذين يعملون والذين لا يعملون » ( الزمر : ٩ ) وقوله : « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » ( المجادلة : ١١ ) . ولقد أمر الله رسوله أن يتوجه إليه داعيا : « رب زدني علما » ( طه : ١١٤ ) .

ومن الأحاديث التي تروى عن الرسول قوله : « العلماء ورثة الأنبياء » ( رواه أبو داود والترمذي وغيرهما ) - وعن ابن عباس إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « أقرب الناس من درجة النبوة أهل العلم وأهل الجهاد » .

---

(٢٨) راجع في تفصيلات ذلك الاضطهاد بل والتعذيب : « أوروبا في العصور الوسطى » تأليف ديفز Davis ( استاذ التاريخ بجامعة أكسفورد سابقا ) وترجمة الاستاذ الدكتور محمد الحميد حمدي ( طبعة ١٩٥٨ م ) ص ١٤٣ وما بعدها .



ومما يروى عن الرسول قوله : « فضل العلم خير من فضل العباداة » -  
وقوله : « اطلبوا العلم ولو بالصين » (٢٩) .

وكان لذلك كله أثره في أن وجدنا المسلمين يقبلون على العلم ، قبالا لا  
يفضارعه سوى اقبال أبناء الغرب على التعلم من علماء المسلمين ، في مختلف  
فروع العلوم ، وذلك على النحو الذى سنبين - فيما يلى - تفصيلا .

أما وقد انتهينا من هذه الكلمة التمهيدية فاننا ننتقل الى الكلام عن  
الحضارة الاسلامية في الميدان العلمى . ويجدر بنا أولا أن نذكر أن لكل  
حضارة جانبين : جانب المنهج ، وجانب الموضوع ( أو الجانب العلمى ) .

وللمنهج أهمية لا يجوز اغفالها فهو يعد - فى نظر بعض العلماء - ركنا  
أو أساسا من أسس كل حضارة من الحضارات (٣٠) .

( ا ) **المنهج التجريبي وأصالته لدى المسلمين العرب ، واقتباس الغرب**  
**إياه :**

تنسب المحاولات الأولى لوضع منهج البحث التجريبي الى بعض علماء  
أوربيين يذكر فى مقدمتهم روجر بيكون Bacon العالم البريطانى الذى عاش  
فى القرن الثالث عشر ، ثم نشأ المنهج نشأة علمية فى القرن السابع عشر

---

(٢٩) راجع للامام الاكبر الدكتور عبد الحليم محمود مؤلفه : « منهج الإصلاح الإسلامى فى  
المجتمع » ص ٢١ ، ٧٩ - ٨٤ . ومؤلفه . « أوروبا والإسلام » ص ٨٤ ٨٨ .  
(٣٠) راجع « الحضارة الإسلامية » ( المرجع السابق ذكره ) ص ١٧٧ لايى الأعل المودنى  
وذكر العالم الأمريكى دراير « بأن تفوق العرب فى العلوم إما هو ناشئ من الأسلوب الذى  
توخوه فى بحوثهم ، فقد تحققوا أن الأسلوب العقل وحده لا يؤدى الى التقدم ، وأنه ينبغي أن  
تجرى التجارب والملاحظات ، هذا ما يعنى : أنهم هذا الترقى الباهر فى الرياضيات والفلك والهندسة  
والخيليات والطبيعية وغيرها » راجع فى ذلك : تراث العرب العسمى للاستاذ قدرى حافظ طوقان .  
كان ذلك نقلا عن بحث للاستاذ الدكتور عبد الحليم منتصر بعنوان : « فى العلوم الطبيعية »  
وهو عبارة عن « الفصل الثالث » من كتاب « أثر العرب فى الإسلام فى النهضة الأوروبية » ( طبعة  
١٩٧٠ ) ( وهو دراسة أعدت بإشراف مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع منظمة الأمم المتحدة  
للتربية والعلوم والثقافة ) ( البوتمكو ) - راجع فيه ص ٢١٣ ، ٢١٤ .

الذى فرانسيس بيكون ( ذلك الفيلسوف البريطانى الذى عاش ما بين أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر ) (٣١) .

ذلك المنهج - منهج الاستقراء - القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله ، وهو منهج يتتبع الجزئيات للوصول الى نظرية او الى نتيجة كلية ( أو مبدأ عام ) (٣٢) .

ذلك المنهج هو الذى قامت على أساسه الحضارة الغربية الحديثة فى الميدان العلمى .

ولقد أنكر العلماء الغربيون أن يكون لعلماء المسلمين أصالة فى ميدان مناهج البحث فكانوا يرون أن المسلمين خضعوا لسيطرة الفكر اليونانى . ولقد بين خطأ هذا الرأى أحد تلامذة المدرسة الاسلامية الحديثة التى تكونت على يد أستاذها الأول الرجل العظيم والعالم الجليل الشيخ مصطفى عبد الرزاق (٣٣) . على أننا نجد قيله من العلماء الغربيين المنصفين من أقر بأن روجر بيكون ( الذى ينسب للغربيون المنهج التجريبي الىه ) إنما استقى هذا المنهج بل وتلقى علومه وتعليمه فى الجامعات الاسلامية فى الاندلس ، فلم يكن روجر بيكون الا رسولا من رسل العلم والمنهج الاسلاميين الى أوروبا المسيحية ، وهو لم يزل قط من التصريح بأن تعلم معاصريه للغة العربية وعلوم العرب هو

---

(٣١) حيث نجد فى كتابه « الآلة الجديدة » أول صورة لمنهج تجريبى منظم . لا مجرد دعوة أو إشارة الى أهمية « المنهج التجريبى » واستخدامه .  
راجع للأستاذ الدكتور على سامى النشار مؤلفه القيم : « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » الجزء الأول ، الطبعة الرابعة ( ١٩٦٦ م ) ص ٩ .

(٣٢) يلاحظ أن المنهج التجريبى يجعل البحث العلمى مستقلا عن طريق الاستنباط ، وطريقة ورجال اللاهوت ، ومنهج التفكير النظرى المجرد ( La speculation ) كما يطلق عليه الفرنسيون وهو منهج يقوم على الافتراض والخيال ، وهو المنهج الذى استعمله روسو حين استنبط نظريته الشهيرة « العقد الاجتماعى » التى يلجأ بها بهذه العبارة :

« Je suppose que » أى « أننى أفترض أن .. » لزيادة التفصيل راجع كتابنا « القانون الدستورى والأنظمة السياسية » ( الطبعة السادسة ١٩٧٥ م ) ص ٤١ ، ٤٢ ، ٤٦ - أو أية طبعة سابقة .

(٣٣) أننا نمنى الأستاذ الدكتور على سامى النشار ومؤلفه القيم : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، ولقد المسلمين للمنطق الارسطالىسى « ( طبعة ١٩٤٧ م ) وراجع أيضا كتابه « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » للأستاذ الدكتور على النشار ص ١٩ .

الطريق الوحيد للمعرفة الحققة . ذلك هو ما ذكره الاستاذ بريغولت .  
R. Briffault (٣٤) .

١ خلاصة ما تقدم : ان المنهج التجريبي لدى المسلمين قد نشأ وتطور  
نشأة اسلامية ، ولقد انتقل من ميدان الفقه الى ميدان العلم (٣٥) .

### (ب) في الناحية العلمية - أصولها وأثرها في الحضارة الغربية :

انه مما يجب أولا أن يذكر ، ولا يجوز أن ينكر ما أفاده الغرب مما  
ترجموه من المؤلفات العلمية اليونانية ، ولكن يجب كذلك أن يذكر أنهم لم  
يقفوا عند مجرد الترجمة والنقل لعلوم من تقدمهم ، بل أنهم قد اضافوا اليها  
الكثير من مبتكرات علمائهم ، ثم ان علماء الغرب في الاندلس قد قاموا كذلك  
بترجمة مؤلفات علماء العرب وأفادوا منها الكثير كما اعترفوا بذلك ( مسا  
سنتين فيما بعد تفصيلا ) .

والواقع ان ما كان للعرب المسلمين من اثر في الحضارة الغربية انما  
يتراءى في صورتين : احدهما مباشرة والثانية غير مباشرة .

١ - الصبغة غير المباشرة : نقل التراث العلمي اليوناني ( او الهيليني )  
الى الغرب كان ذلك حين فتح العرب بعض بلاد الغرب ، فالواقع ان الغرب  
كان قد أهمل ذلك لتراث العلمي وتركه يندثر ، فلقد كان ما ذكره القس  
والفيلسوف الاشتراكي الكبير جارودي : « ان روائع الاكتشافات العلمية  
والفنية للحقبة الهيلينية ( اليونانية ) في القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد  
لم تنجح في تغيير العالم ، وذلك لأسباب اقتصادية واجتماعية ، اذ أن  
انتشار الرق كان عقبة امام التكنيك العلمي في احداث تغيير جذري للحياة  
الاقتصادية ، فاستغلال قطعان العبيد ( الأرقاء ) الذين كانوا يحصلون عليهم  
بسعر خيالي كان يحقق مزايا أكثر من تلك التي يحققها تشغيل الآلات ، وهكذا

---

(٣٤) راجع مؤلفه « The Making of Humanity » p. 202 « بناء الانسانية »  
وقد أشار اليه كبرج في هذا المقام الفيلسوف والفكر الاسلامي الدكتور محمد اقبال في  
مؤلفه « تجديد التفكير الديني في الاسلام » ( المرجع السابق ذكره ) ص ١٤٨ ، ١٤٩ - وكذلك  
الامام الاكبر الدكتور عبد الحلیم محمود في مؤلفه « منهج الإصلاح الاسلامي في المجتمع » ص  
١٢ ، ١٦ .

(٣٥) راجع « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » للدكتور النشار ص ١٩ .

فشلت الثقافة الهيلينية في خلق حضارة جديدة « (٣٦) .

ويؤيد ذلك ما ذكره المؤرخ البريطاني ( ذو الشهرة الصالية ) أرنولد توينبي من أن « مؤلفات الفيلسوف أرسطو إنما وصل بعضها للمرة الأولى الى العالم المسيحي الغربي عن طريق الترجمة العربية » (٣٧) .

٢ - أما الصورة المباشرة - فقد كانت عن طريق علماء العرب أنفسهم ومؤلفاتهم وأثرهم في آباء النهضة العلمية بالقارة الأوروبية بل وفي نهضة الثقافة . ونجد علماء الغرب يشهدون بما كان لعلماء العرب وغلاستهم . مثل ابن سينا والرازي والحوارزمي وابن رشد والفارابي وابن خلدون وآلغزالي وابن تيمية والبيروني والكندي وابن الهيثم وغيرهم ) من فضل في مختلف العلوم : كالفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع والجغرافيا والطب والفلك والرياضيات والطبيعة والكيمياء ، فضلا عن الأدب والفنون .

ففي الطب نجد أنه لم يكن في العالم المتمدن ما بين منتصف القرن الثامن والقرن الخامس عشر علم طبي يعتد به الا ما كان منه عند العرب . وما عند غيرهم لم يكن الا نقلا عنهم ، واحتذاء لهم . ولقد بلغ ابن سينا الذروة في الفلسفة والطب معا ، فكتابه « القانون » في الطب يعد من الكتب العالمية، مثل فلسفة أرسطو وهندسة أوقليدس (٣٨) ، وان ما أضافه العرب الى الطب

---

(٣٦) راجع جارودي : « أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية » ص ٩ ، ١٠ ، ١١ ويبدو لنا ان ما ذكره جارودي عن استغلال « فطمان العبيد » إنما يشير الى ماكانوا عليه في اليونان القديمة من كثرة مالة ، فقد كان عدد الأرقاء في دولة مدينة أثينا الديمقراطية مثلا - كما يذكر الفقيه الفرنسي بولتس - يبلغ عشرة أمثال عدد المواطنين الأحرار الذين لم يكن يزيد هدم عن ٢٠ الفا - لزيادة التفصيل نراجع كتابنا في القانون-الدنجهوي ( الطبعة الرابعة ) ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٣٧) راجع « مختصر دراسة التاريخ » تأليف أرنولد توينبي - الجزء الاول - ترجمة الاستاذ محمد شبل - وواجهه الاستاذ الكبير والعالم الجليل محمد شفيق غريال ( من مطبوعات لجنة التأليف والترجمة والنشر ) الطبعة الاولى ١٩٦٠ ص ٢٦٦ .

(٣٨) راجع-للاستاذ الكبير الدكتور محمد كامل حسين بحثه : « في الطب والاfrابازين » وهو عبارة عن الفصل الرابع من كتاب « أثر العرب والاسلام في النهضة الاوروبية » ( المرجع السابق ) ص ٣٦٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٣ - وراجع للفيلسوف جارودي قوله « لقد احتل العرب المركز الاول في ميدان الطب لمدة تزيد عن خمسمائة عام : ما بين ٧٠٠ و ١٢٠٠ م - راجع له « أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية » المنشور بمجلة مصر المعاصرة » ( بالفرنسية ) ص ١٤ .

اليوناني كثير جدا ، على حد تعبير العالم الجليل الاستاذ الدكتور محمد كامل حسين (٣٩) .

وفي العلوم الطبيعية ظلت مؤلفاتهم مراجع معتمدة في جامعات أوروبا حتى أواخر القرن السابع عشر مما جعل بعض المنصفين من مؤرخي العلم من الغربيين ( مثل سارتون ، وهوليارد ، وسميث ، وكاجوري ) يعترفون بأنه « لولا أعمال العرب لاضطر علماء النهضة الأوروبية إلى أن يبدؤوا من حيث بدأ هؤلاء ، ولتأخر سير المدنية عدة قرون ، وقال بعضهم أنه كان لابد من وجود ابن الهيثم والخازن والكندي وابن سينا والفارابي والبيروني والخوازمي لكي يظهر جاليليو وكيلر ونيوتن وكوبرنيك » (٤٠) .

ولئن اعتبر علم الهندسة اغريقيًا فإن علم حساب المتينات عربي (٤١) .

وفي علم الجغرافيا : كان العالم العربي الادريسي ( الذي ولد عام ١١٠٠ م ) والذي تلقى العلم في قرطبة هو أستاذ أوروبا في ذلك العلم ، وكان الكتاب الذي ألفه أبو العباس الفرغاني في الفلك عام ٨٦٠ م مرجعا في أوروبا طوال سبعمائة عام . وقد ترجم مؤلف عمر الحيسام في الجبر إلى الفرنسية عام ١٨٥٧ (٤٢) ، ويقول كاجوري - أحد كبار علماء الغرب - « ان العقل ليدهش عندما يرى ما عمله العرب في الجبر » (٤٣) .

(٣٩) بحث الاستاذ الدكتور محمد كامل حسين ( السابق ذكره ) ص ٢٩٢ - وراجع ص ٢٦٦ حيث يذكر ما نصه : « وقيل عن الطب العربي أنه ليس فيه جديد ، ومن السهل أن ندحض هذه الدعوى يذكر عدد من الاكتشافات العربية المروية » - ويقول ( ص ٢٩٧ ) : « وابتدع الأطباء العرب علم التشخيص للقانون ، وللرازي فضل السبق في هذا المصنف » .  
(٤٠) راجع سارتون Sarton « مقدمة تاريخ العلم » - وكان ذلك نقلا عن بحث الاستاذ الدكتور عبد الحليم متنصر عن « العلوم الطبيعية » ( المرجع السابق ذكره ) ص ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٥٤ .

(٤١) بحث الدكتور متنصر ( المرجع السابق ) ص ٢٢٤ .

(٤٢) جارودي ( المرجع السابق ) ص ١٢ ، ١٣ .

ويضيف إلى ما تقدم : « وفي علم الكيمياء ثمة مصطلحات - مثل القلوي والكحول والاكسير - تأكدوا بها قلم العرب للغرب » . ثم يقول : « وإلى العرب كذلك يرجع الفضل في اكتشاف : ( أ ) أساليب التقطير والتسامي ، ( ب ) منتجبات جديدة مثل البوتاس والنيترات وحامض النشريك والسليمانى » .

(٤٣) بحث الاستاذ الدكتور عبد الحليم متنصر عن « العلوم الطبيعية » ( المرجع السابق )

« وكذلك تحدث ابن مسكويه وابن خلدون واخوان الصفا عن التطور والارتقاء وأثر البيئة على الأحياء وذلك قبل داروين بمئات السنين . ذلك كله يدل على سبق العرب في كثير من الميادين والمجالات العلمية ، ويؤيد رأى بعض المستشرقين مثل كاجورى ، وغيره الى القول : « ان كثيرا من الآراء والنظريات العلمية ، حسبناها من صنعنا ، واذا بالعلماء العرب سبقونا اليها » (٤٤) .

#### خاتمة :

ما شهد به العلماء والمؤرخون والفكرون الغربيون للحضارة الاسلامية ، وما شهدوا وتشهد به بعض القساوسة والاحداث الحالية على الحضارة الغربية .

#### ( ١ ) ما شهدوا به للحضارة الاسلامية :

سبق أن ذكرنا للبعض منهم ما شهدوا به لما اتسم به حكم المسلمين العرب - فى البلاد التى فتحوها - من الأخذ بسياسة العدالة والرحمة والتسامح مع غير المسلمين ، وبما كان لهم من فضل على الحضارة الغربية فى بعض العلوم ، علينا الآن - فى مقام احتتام لهذه النبذة - أن نثبت هنا آراءهم فيما بلغت الحضارة الغربية :

مما ذكره القس الفيلسوف جارودى عن التراث الاسلامي : « اننا أمام تراث سام عظيم من القيم الاسلافية التى تستطيع أن تساهم مساهمة كبيرة فى التقدم الانسانى » (٤٥) .

ومما ذكره أحد العلماء الغربيين المشهورين بريفوليت : « انه ما من ناحية من نواحي تقدم أوروبا الا وللحضارة الاسلامية فيها فضل كبير وآثار حاسمة » (٤٦) .

---

(٤٤) بحث الدكتور منتصر ( ص ٢١٥ ) .

(٤٥) راجع « Le Socialisme et L'Islam » الاشتراكية والاسلام .

محاضرة عامة القاها بالقاهرة فى نوفمبر ١٩٦٩ م ونشرت بمجلة « عصر الحضارة » فى القسم الفرنسى فيها بين سحتي ٣٣ - ٥٤ - من العدد الصادر فى يناير ١٩٧٠ - راجع ص ٥٠

(٤٦) The Making of Humanity p. 190. (٤٦)

وذكر الكاتب والمفكر الأسباني الكبير ابانيز Blasco Ibanez « ان عصر النهضة أو la régénération الذي عرفته اسبانيا لم يقبل عليها من الشمال مع الجماعات غير المتحضرة ، وانما اقبل من الجنوب مع الفتح العربي ، الذي كان بمثابة حملة تمدن أكثر مما كان بمثابة غزو » (٤٧)

(C'était une expédition civilisatrice beaucoup plus qu'une conquête)

وذكر القس اليسوعي الأسباني جوان اندريس J. Andrés في مؤلف له من سبع مجلدات ( فيما بين عامي ١٧٨٢ - ١٧٩٩ ) : « ان النهضة التي قامت في أوروبا في كل ميادين العلوم والفنون والآداب والصناعات الما كانت بفضل ما ورثته عن حضارة العرب » (٤٨) .

وفي خاتمة بحث قام به الاستاذ كويلر يونج عن « أثر الثقافة الاسلامية في الغرب المسيحي » كتب يقول : « هذا عرض تاريخي قصد به التذكير بالدين الثقافي العظيم الذي ندين به للإسلام منذ أن كنا نحن المسيحيين - داخل هذه الالف سنة نسافر الى المواسم الاسلامية والى المعلمين المسلمين ندرس عليهم الفنون والعلوم وفلسفة الحياة الانسانية ، وفي جملة ذلك نقرأنا الكلاسيكي الذي قام الاسلام على رعايته خير قيام » (٤٩) .

ولعل خير ما نختم به هذه النيلة أن نشير الى ما شهد به أحد المؤرخين الفرنسيين من « أن شر أو أتعس يوم في تاريخ فرنسا كان في عام ٧٣٢ م . وهو العام الذي نشبت فيه معركة بواتييسه Pottiers ، حيث تراجعت الحضارة العربية أمام بربرية الغربيين اللاتين في ذلك الحين » (٥٠) .

(٤٧) كان ذلك مما ذكره جارودي في « أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية » ص ٨ .  
(٤٨) كان ذلك مما ذكره هذا القس اليسوعي في كتابه « أصول كل آداب وتطورها وأحوالها الراحنة » - نقلا عن بحث قيم للاستاذة الدكتورة سوبر القلماوي والدكتور محمود علي . يمكن بمقتضى « في الأدب » وهو عبارة عن الفصل الأول من كتاب « أثر الغرب والإسلام في النهضة الأوروبية » ص ٤١ ، ٤٢ .

(٤٩) The Cultural Contribution of Islam to Christendom للاستاذ كويلر يونج Cuyler Young ( الاستاذ بجامعة برنستون بالولايات المتحدة ) .  
وكان ذلك نقلا عن المقدمة القيمة التي كتبها الاستاذ الكبير محمد خلف الله أحمد لكتاب « أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية » ( المرجع السابق ) ص ٥ ، ٦ .  
(٥٠) ذلك هو ما كتبه الكاتب الفرنسي الكبير أناتول فرانس في إحدى مؤلفاته - وكان ذلك نقلا عن جارودي : « أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية » ص ٥ .

### (ب) ما شهدوا به على الحضارة الغربية :

#### الحضارة الغربية تجتاز مرحلة الانهيار :

إذا كانت الحضارة - كما قدمنا - لا تقتصر على الناحية المادية فحسب،  
أى على مجرد النشاط العلمى والمخترعات والمصانع والمعامل ٠٠ الخ ، وانما  
تتكون الحضارة كذلك من عنصر آخر يتألف من القيم الروحية والاخلاقية ، وان  
ذلك العنصر كما يرى بعض كبار فلاسفة الغرب ومفكرهم هو جوهر  
الحضارة ، اذا ذهب ذهبت ، فلا وجود لها بغير وجوده .

إذا تقرر ذلك لم يكن اذا أمرا عجباً أن نسمع من بعض مفكرى الغرب  
وفلاسفته وأن نقرأ لهم قولهم : بأن هذه الحضارة الغربية التى أذهل العقول  
تقدمها فى ميدان العلوم ، هذه الحضارة التى خطفت أضواءها الأبصار هى -  
فى عصرنا الحديث - فى طريق الانهيار ، ولأن روحها ابتعدت عنها فقد  
اقتربت من مرحلة الاحتضار .

فالفيلسوف الالمانى اشفيتسر A. Schweitzer يقول : « نحن نعيش  
اليوم فى ظل انهيار الحضارة » ، وهو يكرر هذا المعنى فى مواضع  
مختلفة (٥١) .

ويرى أن هذا الانهيار ظهرت بوادره منذ « حوالى منتصف القرن التاسع  
عشر حين بدأ يتداعى التفاهم والتعاون المتبادل بين المثل الأخلاقية والحقيقة  
الواقعية » ، وفى خلال العقود القليلة التالية اختفى شيئاً فشيئاً حتى انصدم  
نهائياً ، لقد افلست الحضارة دون مقاومة ودون شكوى (٥٢) .

وفى مواضع أخرى من مؤلفه القيم نجده يتحدث عن « الفقر الروحى »  
الذى وصل اليه الغرب ، وعن دولة التى يصفها « بالدول المتمدينة المتوحشة »  
وان الرأى العام تنتشر فيه « الفكرة القائلة بأن أعمال الجماعة ينبغى ألا تقاس

---

(٥١) راجع للفيلسوف اشفيتسر كتابه : « فلسفة الحضارة » ترجمة الاستاذ الدكتور هيد  
الرحمن بدوى ومراجعة الاستاذ الدكتور ذكى نجيب محمود ( المرجع السابق ) ص ١١ وراجع من  
١٢ حيث يقول : « ومن الواضح الآن أن الحضارة بسبب الاتحل ، وما بقى منها لم يد فى  
أمان » .

(٥٢) فلسفة الحضارة ( المرجع السابق ) ص ١٣ .



بمعايير الأخلاق ، بل معايير الفائدة العملية » ، ثم يقول : « اننا نعيش في خليط خطير من الحضارة والبربرية » ، كما يقول في موضع آخر : « ان حماستنا للتقدم في المعرفة وأسباب القوة التي بلغناها جعلتنا نتصور الحضارة تصورا ناقصا معيبا ، فاننا نغالى في تقدير انجازاتها المادية ، ولا نقدر أهمية العنصر الروحي في الحياة حق قدره » (٥٣) .

ثم يقول أخيرا « فالانجازات المادية اذا ليست حضارة ، ولكنها لا تصبح حضارة الا بمقدار ما تستطيع عقلية الشعوب المتمدينة أن توجهها وجهة كمال الفرد والجماعة » (٥٤) .

وبعد الحرب العالمية الأولى نشر الفيلسوف الألماني الكبير شبنجلر مؤلفا أحدث دويا وتأثيرا عميقا على أوروبا في أوائل السنوات العشرينية وكان مؤلفه بعنوان : « انهيار الغرب » (٥٥) .

وفي عام ١٩٤٨ م حضر الى القاهرة أحد العلماء الأمريكيين ، وقد زار الأزهر واجتمع بأعضاء لجنة الفتوى وكان بينهم العالم الجليل الشيخ عبدالمجيد سليم ، فوجه اليه العالم الأمريكي الخطاب وكان مما قاله : « ان الغرب الآن في حالة روحية مضطربة متأرجحة ... الخ » (٥٦) .

### مظاهر أو دلائل سري الحضارة الغربية في طريق الانهيار :

فضلا عن تلك الروح المادية المعروفة التي تسيطر على حضارة الغرب والتي يعبر عنها أحد كبار كتابه بهذه العبارة الطريفة : « ان الانجليز يعبدون » بنك انجلترا Bank of England ستة أيام في الاسبوع ،

---

(٥٣) فلسفة الحضارة ص ٣١ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ١٠٧ حيث يضيف الى ما تقدم قوله :

« ولكن الحقائق بدأت تدعونا الى التفكير ، انها تقول بلسان جاد ان الحضارة التي لا تنمو فيها الا النواحي المادية دون أن يواكب ذلك نمو متكافئ في ميدان الروح هي أشبه ما يكون بسفينة اختلت قيادتها وضطت بسرعة نحو الكارثة التي ستخفي عليها » .

(٥٤) فلسفة الحضارة ص ١١٠ ( المرجع السابق ) .

(٥٥) راجع « مستقبل الحضارة » ( طبعة ١٩٥٣ م ) للاستاذ ج . دى بويس

ترجمة لمسى المليمي ( ١٩٦١ م ) ص ٦٧ .

(٥٦) كان ذلك مما كتبه الإمام الأكبر الدكتور عبد الحلیم محمود في كتابه « أوربا

والاسلام » ص ٧ .

ويتوجهون في اليوم السابع الى الكنيسة « (٧٥) ، فاننا نستطيع أن نذكر من تلك المظاهر أو الدلائل ما يلي :

١ - بمناسبة مجانية القضاء الامريكى سلوك العدالة ازاء الفيلسوف البريطانى برتراند راسل فى احدى القضايا ، ولقد كان ذلك من الأمور البينة الى حد أن وجدنا فيلسوف التربية الامريكى الشهير جون ديوى Dewey يقول معقبا على سلوك القضاء التصفى مع راسل : « نحن الامريكيين لا نملك الا أن يتشرح وجهنا خزيا وعارا لهذه الوصمة التى لطلخت سمعة عدالتنا » (٥٨) .

٢ - وكان مما كتبه مدير جامعة كولومبيا Murray Butler فى صحيفة ديلى تلجراف ( عدد ٢٠ مايو ١٩٣٢ م ) قوله : « ان الأقدار السعيدة اذا قدرت أن يكون لنا زعيم عظيم ذو ذكاء كبير وشجاعة أدبية وفكرية كبيرة فسوف يسير وراءه جمع هائل حين يعمل على كنس نظامنا السياسى وعلى الالتقاء به فى صندوق القمامة » (٥٩) .

٣ - وكتبت احدى كبريات الصحف الامريكية ( نيويورك هيرالد فى عددها الصادر فى ٢٢ مايو ١٩٣٢ ) مقالا تتحدث فيه عن مقاسد نظام الحكم فى الولايات المتحدة : من انتشار المحاباة وحماية المجرمين ، وعن كثير من الجمعيات التى تريد أن تنهب أموال الدولة ، وتطالب الصحيفة قيام زعيم لينقذ البلاد من الهوة السحيقة التى تزحف اليها » (٦٠) .

٤ - ومن البين أن مثل هذا الزعيم لم يظهر حتى اليوم « لينقذ أمريكان. الهوة السحيقة التى تزحف اليها » فقد أذاعت من نيويورك وكالات الأنباء بعد

---

(٥٧) ذلك هو ما ذكره الكاتب الامريكى المعروف جون جنتز فى مؤلفه *Inside Europe* وكان ذلك نقلا عن كتاب الملامة الهندى أبى الحسن الندوى : « ماذا خسر العالم بالتطاول المسلمين » ( الطبعة السادسة : بيروت ١٩٦٥ ) ص ١٨٥ .  
(٥٨) « برتراند رسل الانسان » ( من مجموعة مذاهب وشخصيات ) للاستاذ رمسيس عوض. ص ٤٣ ، ٤٤ .

(٥٩) بارتلمى : « القانون الدستورى » ( طبعة باريس ١٩٣٣ م ) ص ١٥٤ .

(٦٠) بارتلمى ( المرجع السابق ) ص ١٥٥ .

ذلك الحين بنحو أربعين من السنين ( في ٢٨/١٢/١٩٧٢ م ) نبأ « تقرير رسمي أعدته لجنة خاصة حول سلوك رجال البوليس تضمن عدة اتهامات خطيرة لكبار المسئولين عن الامن وصغارهم تتراوح بين الرشوة وقبول الهدايا من المجرمين ، وسرقة جيوب الموتى وتهريب المخدرات ، بل وارتكاب جرائم القتل في بعض الأحيان » (٦١) .

٥ - كما أذاعت وكالة الأنباء و٠ف٠ وكالات الأنباء أ٠ب٠ من نيويورك ( في ١٥/٦/١٩٧٢ م ) أن « السلطات الامريكية توجه تهمة الرشوة الى عدد من القضاة والمحامين ووكلاء النيابة وبعض كبار رجال البوليس لقيامهم بالمساهمة في عمليات تهريب الهيروين » . أذاعت النبأ النيويورك تايمز واستغرق التحقيق ١١ شهرا » (٦٢) .

٦ - ومما ذكره الفقيه الفرنسي الكبير بوردو Burdeau أنه بمناسبة انتحار وزير الدفاع الامريكي فورستال Forrestal كتب Alop في صحيفة نيويورك هيرالد تريبون ( عسدد ٢٤ مايو ١٩٤٩ ) يقول : « لقد اعتدنا أن نعتبر كبار الموظفين لدينا ( في أمريكا ) بمثابة عصاة من الماجورين ( أي من المرتزقة Une bande de mercenaires (٦٣) » .

٧ - وأخيرا فليس ثمة ما هو أدل على انهيار القيم الأخلاقية لتلك الحضارة الغربية من أن نشير الى تلك الحرب الشهيرة المعروفة باسم « حرب الأفيون » ، وهي تلك الحرب السفلى التي أعلنتها بريطانيا « العظمى » على الصين عام ١٨٤٠ لاجبارها على العدول عن قرار منع دخول الأفيون الى بلادها من الهند ( التي كانت اذ ذاك مستعمرة بريطانية ) لأن في تعزيم الأفيون دخول الصين حرمانا

---

(٦١) نشر ذلك التقرير الرسمي الذي أذاعته من نيويورك وكالات الأنباء في صحيفة الجمهورية عدد ١٩٧٢/١٢/٢٩ م ( بالصفحة الثانية ) .

وقد نشر بتلك الصحيفة ( عدد ٧٢/١١/٢٧ ) بالصفحة الأخيرة أنه « كشف بحث لشرته جامعة جونز هوبكنز الامريكية بين فتيات تتراوح أعمارهن بين ١٥ و ١٩ علما أن نصف الفتيات غير المتزوجات يمارسن الجنس عند بلوغهن هذه السن » .

(٦٢) نشر ما أذاعته وكالات الأنباء من نيويورك بهذا الصدد بكل من صحيفتي الاهرام

والاخبار الصادرة في ١٦/٦/١٩٧٢ م .

(٦٣) يردو « مطول علم السياسة » الجزء السادس . طبع بباريس ١٩٥٦ م ص ١٢٢ .

لتجار الهند البريطانيين من كسب الملايين . ومن عجب أن هذه الحرب التي أحاطت الحضارة الغربية - وبخاصة سمعة الدولة البريطانية - باطار من العار قد أعلنتها هذه الدولة على الصين « باسم الدفاع عن الشرف البريطانى » (٦٤) .

هذه هي الحضارة الغربية ، بل الحضارة الغربية ، التى يرى البعض منا أن نأخذ كل شيء منها ، وكل ما تأخذ به ، وأن نسير معها دائما - حيث نسير - فى ركابها ، وأن نقف دائما كالمسولين على أبوابها .

حقا لقد كان تقدمها فى الميدان العلمى هائلا بل ومذهلا . وكان كذلك حقاً ما قاله أستاذ الفلسفة جود Joad ( بجسامة لندن ) من أنهم يستعملون تلك العلوم - على حد تعبيره - « بعقل الأطفال والوحوش » (٦٥) .

---

(٦٤) نهر : « لمحات من تاريخ العالم » ترجمة الدكتور عبد العزيز عتيق ( طبع بالقاهرة عام ١٩٥٨ م ) ص ١٠٥ .

وحسبنا أن نشير كذلك - كدليل على انهيار القيم الأدبية لتلك الحضارة الغربية ، من أن نقل ما أذاعته إحدى وكالات الأنباء الغربية والمالية ( ي . ب . أ ) وقد أذاعته من براكنل ( فى إنجلترا ) وكان ذلك فى ١٦/١٢/١٩٦٩ م ، ونشر البيا بصحيفة الاحرام ( عدد ١٧/١٢/١٩٦٩ م ) ونحن ننقل هنا حرفيا ما أذاعته تلك الوكالة الغربية للأنباء تحت عنوان : « قاض يلوم الزوج ، لأنه دافع عن شرفه »

« حكم أحد القضاة بوضع دافيد بنيت ( وعمره ٢٥ سنة ) تحت المرافعة ٣ سنوات ، لأنه طعن دويرت سمات عندما اكتشف أنه على علاقة بزوجه ، ولكن القاضى لام الزوج قائلا : يجب أن تتعاد هذه الأفكار المصرية . أن مشكلتك هي أنك عتيق الفكر ، لم يعجبك أن زوجتك ضيقت متلبسة بالزنى مع أحد من أفضل أصدقائك . أنك تعيش فى عام ١٩٦٩ م » 11

وهكذا يرى القاضى الفاضل أن الزوج عليه أن يرضى عن زنى زوجته طالما كان شريكها « من أفضل أصدقائه » والا اعتبر الزوج « عتيق الفكر » 11

(٦٥) راجع مؤلف الاستاذ جود

كان ذلك نقلا عن كتاب العالم الهندى أبى الحسن الندوى : « ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين » ص ١٨٣ .

### المطلب الثالث

#### سد الفراغ التشريعي والثقافي

**تمهيد :** مما لا يمكن أن ينكر أنه كان ولا يزال لدينا فراغ تشريعي وثقافي .

وإذا كنا قد عملنا في الواقع على سد ذلك الفراغ إلا أننا أسأنا عملية ذلك السد اسامة بلغت حدا بعيدا بل أبعد حد ، ولذلك نرى أن ذلك الفراغ لا يزال قائما ولا يزال يترقب منا أن نحسن له سدا أو ملقا .

أما ذلك الفراغ فأسبابه متعددة ، ونتائج خطيرة ، لذلك أصبحت مسألة سده وملئه مسألة ضرورية .

#### ١ - فالفراغ التشريعي - من أسبابه :

( ١ ) نزعة الجمود التي سادت الفقه الإسلامي العديد من السنين بل من القرون ، « أن نواحى الحسوبة والمرونة في سائر الأدلة الشرعية قد غطاها علماء المسلمين - كما يقول الأستاذ الكبير الشيخ خلاف - ببحوث لفظية واختلافات جدلية وشروط وقيود ذهبت بمرونتها وحالت دون الاهتداء إليها » (١) . تلك النزعة التي بلغت ببعض العلماء الى حد جعلهم لا ينظرون في حاضر الاسلام لشيء سوى ماضيه ، فإذا نظروا الى عصر الرسول نجدهم لا يجيزون ويحلون في عصرنا الا ما كان معروفا في ذلك العصر ، فليقد وجدنا أحد كبار العلماء يحرم شرب القهوة ، لأنها لم تكن معروفة في عهد الرسول (٢) .

---

(١) راجع للأستاذ الكبير الشيخ خلاف بحثه : « مصادر التشريع الإسلامي مرنة » وقد نشر بمجلة القانون والاقتصاد عدد مايو ١٩٤٥ م ، ص ٢٥٢ .

وقد تكلمنا تفصيلا عن أسباب الجمود في كتابنا « أزمة الفكر الساسي » ص ٣٢ - ٤٣ ، وعن عسائره ونتائجه ص ١٢٥ ، ١٢٦ .

(٢) راجع رسالة « تحليل الاحكام » ( طبعت بمطبعة الازهر ١٩٤٩ م ) للأستاذ الشيخ محمد مصطفى شملبي ص ٣٠٦ حيث يذكر أن العالم الذي أشرنا اليه وهو الامام السنوسي ( العالم الكبير المعروف ) .

(ب) وكذلك من أسبابه ذلك التعصب المذهبي الذي أدى بعلماء الأزهر (على اختلاف مذاهبهم) حين طلب اليهم ولاية الأمور - في عهد الحديوي اسماعيل - أن يضعوا مجموعات تشريعية تقتبس من أحكام الشريعة ومذاهب الفقه الاسلامي المختلفة - أدى بهم الى عدم الاتفاق ، فلم يستطيعوا أن يحققوا لولاية الأمور طلبهم ، فاتهموا الى اقتباس التشريعات المصرية من الشرائع الفرنسية (٣) .

(ج) وكذلك من أسبابه - بل في مقدمة أسبابه - الاستعمار وصنيعته : الامتيازات الأجنبية .

فمما لا سبيل للريب فيه أن الاستعمار - كما يقول أحد كبار رجال الفكر الاسلامي - « مسئول عن الفوضى التي تسود العالم الاسلامي » (٤) في كثير من الاحابن ، وبالتالي فهو مسئول عن ذلك الفراغ التشريعي الذي هو مظهر من مظاهر تلك الفوضى .

فالى جانب السبب الذي دعا لولاية الأمور في مصر في عهد الحديوي اسماعيل الى الاتجاه ناحية الغرب واقتباس تشريعاتنا من التشريعات الفرنسية ( واثرتا اليه في الفقرة السابقة ) هناك سبب آخر يرجع الى الاستعمار وصنيعته الامتيازات الأجنبية ، وهو يتلخص فيما يلي :

كانت الفوضى القضائية في عهد الحديوي اسماعيل قد بلغت حدا بعيدا ، فقد كانت الهيئات الوطنية متعددة تتنازع الاختصاصات فيما بينها ، ورجال القضاء في أحكامهم يتبعون الأهواء . وكانت الى جانب تلك الهيئات القضائية الوطنية قنصليات متعددة اجنبية يقوم قناصلها بالحكم في الجرائم التي يرتكبها الأجانب ولو كان المجنى عليهم من المصريين .

---

(٣) راجع للاستاد عبد القادر عودة كتابه : « الاسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه » ( ١٩٥١ م ) ص ٢٩ .

(٤) راجع « مشكلة الإنكار في العالم الاسلامي » تأليف مالك بن نبي وترجمة محمد عبد العظيم علي ( ترجمة من الفرنسية ) طبعة ١٩٧١ م ص ٩٧ .

وقد رأى نوبار باشا ( وهو أرمنى الأصل كان رئيساً لأول مجلس للنظار ( أى للوزراء ) أنشأه فى عهد الحديوى اسماعيل ) أن خير علاج لهذه الفوضى إنما يكون بإنشاء محاكم مختلطة ( قضاتها من المصريين والأجانب ) تختص بالفصل فى القضايا التى يكون الأجانب طرفاً فيها . ومن أجل أن يحمل ( الدولة الأجنبية ) ( صاحبة الامتيازات ) على قبول فكرته رأى أن تتعهد الحكومة المصرية بأن تقتبس القوانين التى تطبقها تلك المحاكم المختلطة من القوانين الفرنسية ، ولما تم الاتفاق على ذلك وضعت القوانين المصرية ( المدنى ، والجنائى ، وتحقيق الجنایات ، والمرافعات ، والتجارى ، والتجارى البحرى ) مقتبسة من التشريعات الفرنسية وأحكام القضاء الفرنسى . وحين أنشئت المحاكم المختلطة عام ١٨٧٥ م أخذت تطبق هذه القوانين ذات المصدر الفرنسى وترجع فى شرحها الى المراجع الفرنسية .

وحين فكر ولاية الأمور بعد ذلك ( فى عام ١٨٨٠ م ) أن يألوا الفوضى القضائية التى كانت تسود المجالس الوطنية ( أو الأهلية ) وقرروا إنشاء المحاكم النظامية ( الأهلية مكان تلك المجالس رأى أحد النظار ( الوزراء ) أنه لو أخذت قوانين المحاكم المختلطة ( الفرنسية الأصل ) لتطبقها المحاكم النظامية الوطنية ( الأهلية ) فإن ذلك سوف يشجع الدول ( صاحبة الامتيازات ) على أن يقبلوا إلغاء المحاكم المختلطة ونقل اختصاصاتها الى المحاكم النظامية الوطنية ( الأهلية ) ، وقد وافق مجلس النظار على هذا رأى ، وبذلك ترجمت قوانين المحاكم المختلطة الى العربية لتطبقها المحاكم الأهلية التى تم افتتاحها عام ١٨٨٣ م (٤) .

ومما تقدم يرى أن الامتيازات الأجنبية - وما ترتب عليها من الحرص على ارضاء الأجانب والدول صاحبة الامتيازات - كان لها أثر كبير فى اتجاه الحكومة المصرية الى اقتباس القوانين الفرنسية .

٢ - **ما الفراغ الثقافي :** فكذلك كان الاستعمار فى مقدمة أسبابه ، وما يعمل له الاستعمار من صنيغ عقلية أهالى المستعمرات بلون ثقافته ، هذا الى

---

(٥) راجع فى الكتاب التمهيدى للمحاكم الأهلية ( من ١٨٨٣ الى ١٩٣٣ ميلادية ) طبعة ١٩٣٣ م ( الجزء الأول : مصدر جلسات مجلس النظارة : وكلمة عبد العزيز باشا لهي رئيس محكمة النقض .

جانب الطائفة المثقفة من أبناء تلك البلاد ، بل جهل الكثيرين من رجال العلم والفكر فيها لجوهر الحضارة واغفالهم الناحية الروحية : الأخلاقية والأدبية التي تعد - كما قدمنا - جوهر الحضارة ، وعدم ادراكهم أن هذه الحضارة - كما يقرر بعض كبار رجال الفكر في الغرب ( كما قدمنا ) في طريق الانهيار .

ونضيف الى ذلك أن الكثيرين من المثقفين ، بل وبعض رجال الفكر والعلم لدينا يجهلون مدى سمو الحضارة العربية الاسلامية ، فإذا بنا نعلم تلامذتنا - كما يقول أحد كبار رجال التربية في مصر - « أن والد العلوم الطبيعية هو دالتون وأن والد العلوم الرياضية هو نيوتن ، وأن والد علم الأحياء هو داروين » ثم يقول : « لقد آن أن نتعلم أن هؤلاء جميعا تتلمذوا على علوم العرب ، وأن نعلم أولادنا فضل الخوارزمي على الرياضيات ، وفضل ابن سينا على الطب وفضل الغزالي وابن رشد وابن خلدون وغيرهم ، وأن هؤلاء وغيرهم من آلاف العلماء العرب قد شمع فضلهم من بغداد ودمشق وشمال افريقيا وقرطبة وغرناطة الى أواسط أوروبا » (٦) .

و ه أن كل فراغ أيديولوجي لا تشغله أفكارنا - كما يقول بحق أحد كبار رجال الفكر الاسلامي - ينتظر أفكارا منافية معادية لنا » (٧) .

كان اذا طبيعيا أن يؤدي ذلك الفراغ ببعض منا الى الاتجاه الى ملته بمبادئ وفلسفات غربية عنا دخيلة على بيئتنا ، سواء كانت مبادئ وفلسفة الديمقراطية الغربية الرأسمالية ، أو كانت مبادئ وفلسفة كتلة الدول الشيوعية ( التي اصطلح على تسميتها بدول الكتلة الشرقية أو الدول الاشتراكية ) ، كما يؤدي ذلك الفراغ بالبلاد الاسلامية الى أن تصبح حتما - راضية أو كارهة - ميدان نزاع أو صراع بين مبادئ وفلسفات هاتين الكتلتين المتنازعتين . وهذا هو الذي حدث ويحدث فعلا في الكثير من البلاد الاسلامية .

---

(٦) كان ذلك مما ذكره الاسناذ الكبير الدكتور عبد العزيز القومي بالمؤتمر الثقافي الذي

عقد ببغداد في أواخر نوفمبر عام ١٩٥٧ م .

(٧) راجع للفكر الاسلامي الكبير مالك بن نبي كتابه : « انتاج المستشرقين - وآثره في الفكر

الاسلامي الحديث » طبعة ١٩٧٠ ) ص ٥٨ .



٣ - ملء الفراغ الثقافي والتشريعي : وهنا يصح لنا أن نتساءل كيف يمكن ملء أو سد ذلك الفراغ ؟ أن الإجابة على هذا السؤال ليست بالجديدة على القارئ ، فلا ريب أنه استطاع أن يتبينها فيما كتبنا من السطور ، وفيما بين السطور ، وما علينا الآن إلا أن نزيدها بياناً .

( ١ ) أما الفراغ الثقافي فإن ملئه انما يكون بمعالجة مركب النقص الذي انتاب نفوس وعقول الكثيرين من متقفينا ، بل ومن بعض رجال الفكر والعلم فينا ، ولبلوغ ذلك الهدف - فيما نرى - وسيلتان :

( الأولى ) العناية بالدراسة والتدريس لأبنائنا تاريخ الحضارة العربية الإسلامية للوقوف على مدى سموها ومدى فضلها على الحضارة الغربية وعلى علمائها ، بحيث لا تقتصر دراسة التاريخ الإسلامي على عصر الرسول وتاريخ الخلفاء والسلاطين وأخبار الحروب والغزوات ، بل يجب العناية ببيان أن حروب المسلمين في صدر الإسلام لم تكن للسلب والنهب كما هو شأن الحروب الاستعمارية لدول الحضارة الغربية ، وانما كانت جهادا لرفع راية مبادئ أخلاقية وإنسانية وقيم قومية ، ونشر حضارة عظيمة ، وانقاذ شعوب من نير استبداد حكام طغاة بقاء ، وذلك كله - كما بينا - فيما شهد به مؤرخو الغرب وعلماءه .

والوسيلة ( الثانية ) لتحقيق ذلك الهدف العناية بالدراسة والتدريس لأبنائنا كنه الحضارة وعناصرها أو مقوماتها وبيان مواضع النقص والضعف في الحضارة الغربية فيما يشهد به فلاسفة الغرب وكبار مفكره الذين يرون أنها تسلك طريق الانهيار ، وأن نعلم أبنائنا ما يصح أن نأخذ وما يجب أن ننبله من عناصر تلك الحضارة .

أن الجهل بذلك كله من شأنه أن يؤدي بالكثير الى الإعجاب الذي يبلغ حد الإفراط - بحضارة الغرب ، وهو إعجاب لا مسوغ له ، ثم أن من شأنه أن يذيب شخصيتنا وقوميتنا فإذا بنا نرى بعض رجال الدين يتزيفون بالزى الأفرنجي ، ونرى شبائنا يميلون الى الأدب الأجنبي أكثر من ميلهم الى الأدب العربي .

وإذا كنا نرى ضرورة العناية بدراسة الحضارة العربية الإسلامية وبإمجادها ، فليس ذلك لكي نضع رؤوسنا على وسادتها المريحة ، ونحلم في سباتنا

بأحلام سعيدة ، ثم بعد اليقظة نحلق فى سماء الماضى على متن طائرة الخيال ،  
فليس هذا من الاسلام • « ليس للانسان الا ما سعى » ( النجم : ٣٩ ) ،  
« وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله • » ( التوبة : ١٠٥ ) .

(ب) اما الفراغ التشريعى فان ملئه انما يكون بالرجوع الى الشريعة  
واتخاذها مصدرا أساسيا للتشريع سواء كان دستوريا أو عاديا ، وذلك مع  
مراعاة الاعتبارات التى سبق لنا بيانها تفصيلا(٨) ، وأخصها مراعاة روح  
الاعتدال والأخذ بسنة التدرج فى التشريع ، ومراعاة أحكام الضرورات ومبدأ  
نقى المخرج ، ونبه الجمود والأخذ بمنهج قويم فى التفسير كما هو شأن منهج  
الإمام الشينخ محمد عبده ( الذى سبق لنا بيانه ) والعناية بالفرقة بين ما يعد  
وما لا يعد من السنة تشريعا ، وبين ما يعد منها تشريعا عاما وما يعد تشريعا  
زمنيا ( أو وقتيا ) ، وتجنب اثار الفتنة والتعصب بمختلف صوره سواء  
كان تعصبا دينيا أو مذهبيا ، وغير تلك من الاعتبارات التى بينها بغير القليل  
من التفصيل(٩) ، والتى من شأنها أن تجعل الشريعة صالحة للتطبيق فى عصرنا •

ويجدر بنا أن نوجه الأنظار الى أن اتخاذ الشريعة مصدرا أساسيا  
للتشريع لا يحول - كما يظن الكثيرون من رجال القانون - دون الرجوع الى  
غيرها من الشرائع ، طالما كان ذلك الرجوع لا يتعارض مع أصل من أصول  
الشريعة ، ومن أصولها كما قدمنا النزول على أحكام الضرورات ومراعاة غيرها  
مما ذكرنا من الاعتبارات ، وطالما كان المجتهدون فيما يبدون من فتاوى وآراء  
لا يتبعون الأهواء • ولقد أقر الاسلام - كما ذكرنا - بعض العادات والأعراف  
التي كانت معروفة لدى العرب فى الجاهلية ، وذكرنا أن ذلك لا يصلح سندا  
للادعاء بأن الاسلام تأثر بالعصر الجاهل ، فى حين أن الاسلام كان حربا على  
المبادئ والعقائد السائدة فى ذلك العصر(١٠) •

وفضلا عن أن الانتقادات والاعتراضات التى أثارها البعض ضد اتخاذ  
الشريعة مصدرا أساسيا للدستور أو للتشريع لا تقوم على أساس سليم كما  
بينا فى كتابنا فى أكثر من موضع • فان استقاء تشريعنا بقدر المستطاع - كما

---

(٨) ، (٩) راجع فى ذلك المطلب الأول من المبحث الثالث •

(١٠) راجع فى هذا المبحث الرابع المطلب الأول النتيجة • راجع : « مسألة القرار الاسلام

للعرف » من المقدمة التى عنوانها : « اصالة الشريعة الاسلامية واستقلالها » •

يقول الأستاذ الكبير السنهوري - من مصدر الشريعة الإسلامية عمل يتفق مع تقاليدنا القديمة ويستقيم مع النظر الصحيح من أن القانون لا يخلق خلقا ، بل ينمو ويتطور ويتصل حاضره بماضيه ، • هذا من الناحية التاريخية ، أما من الناحية العلمية فالشريعة الإسلامية تعد في نظر المنصفين من أرقى النظم القانونية في العالم » (١١) •

ثم أن من الأمور البينينة التي لا يعوزها بيان أن العمل على وحدة المصدر التشريعي بين البلاد العربية والإسلامية مما يساعد على ربط أواصر الوحدة فيما بينها ، كما أن في ذلك سياجا يحمي العزة الوطنية واللغة والدين ، وكذلك فيه ضرب من ضروب الحماية للبلاد من أن تكون ميدان صراع لمبادئ ومذاهب الدول الغربية الرأسمالية وكتلة الدول الشيوعية •

---

(١١) راجع للأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري بحثا بعنوان :  
« على أي أساس يكون تنقيح القانون المعنى المصري » منشور بالكتاب الذهبي للمحاكم  
الأهلية • ١٨٨٢ - ١٩٣٣ ميلادية الجزء الثاني ص ١١٩ •

## خاتمة

### ملحوظات ختامية

هذه بعض مسائل متفرقة - على أنه يجمع بين بعضها رغم تفرقها هدف واحد هو النهوض بشريعتنا الغراء ، وبعضها يهدف الى تهيئة الطريق أمام تحقيق ذلك الهدف وأمام ما ينطوي عليه هذا الكتاب من آراء .

### أولاً - النهوض بالفقه الاسلامي

من الأمور التي لا سبيل للريب فيها أن الفقه الاسلامي بحاجة الى حركة تجديد . فلم كان ذلك ؟ وكيف يكون تحقيق ذلك ؟

## - ١ -

### حاجة الفقه الاسلامي الى تجديد

أما أن الفقه الاسلامي بحاجة الى تجديد فذلك هو ما أقر ونادى به بعض كبار علماء الفقه الاسلامي أنفسهم في هذا العصر . فرغم ما قام به من حين الى حين بعض من كبار العلماء المجتهدين من جهود لا تعرف الحدود منذ أن ساد وعرف الجمود في أواخر القرن الرابع الهجري ، ورغم ما قام به في العصر الحديث في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن المصلح العظيم الامام محمد عبده من دعوة الى الاجتهاد والتجديد، والتحرر من قيود التقليد ، نقول اننا نجد رغم ذلك كله أن نزعة الجمود والتقليد ظلت تسيطر على عقول الغالبية الكبرى لعلماء الفقه الاسلامي (١) ، وذلك فيما يعترف به بعض كبار العلماء في هذا العصر .

- ١ - ان « الأعم الأغلب من فقهاء اليوم - فيما يقول أحد كبار علماء

(١) على أنه يصح القول بأن هذه النزعة قد خفت في السنوات الأخيرة لدينا عما كانت عليه من قبل . كما أنها في مصر أقل حدة وشدة عما هي عليه في غير مصر من الأمصار .

الشريعة - وففوا عند نصوص أسلافهم وتجاهلوا اعتبار المصلحة وتقديرها ،  
إذا الدعوة اليوم الى الاجتهاد ليست بدعا من الامر (٢) .

٢ - وحين نشر للاستاذ الاكبر الشيخ شلتوت رأى عن ه الممود على  
القديم « ( بصحيفة الاحرام فى عددهما الصادر فى ١٧/١٢/١٩٦٧ م )  
( نقلا عن أحد مؤلفاته ، ولعله كتاب ه من توجيهات الاسلام ) وكان رايه  
يهدف الى « توجيه الناس الى حرية الرأى وعدم الجمود على متبذعة العلماء  
الأقدمين من علماء الاسلام ، وعدم تعديسهم لما ورثنا منهم لمجرد أنه قدبم  
اكتسب القداسة من قدمه ه اذا بنا نجد أحد كبار علماء الأزهر الحاليين (٣)  
يقوم بالرد على نك الكلمة بعد نشرها بأسبوع ( فى احرام ٢٤/١٢/١٩٦٧ م )  
ويعيب عليها ( على حد تعبيره ) ه ما فيها من تجريح قاس لأولئك  
الأقدمين (٤) » .

٣ - ويقول الاستاذ الكبير الدكتور السنهورى - الذى نشهد موافقه فى  
المؤتمرات الدولية كما تشهد مؤلفاته القانونية ببلغ غيرته على الشريعة  
، والنهوض بها (٥) ما نصه : « لا ننكر أن الشريعة الاسلامية فى حاجة الى حركة  
علمية قوية تعيد لها جديتها ، وتنقضى ما تراكم عليها من غبار الركود الفكرى

---

(٢) ذلك هو ما ذكره الاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى ( استاذ ورئيس قسم الشريعة  
بكلية الحقوق بجامعة عين شمس سابقا ) فى بحث له بعنوان : « كفانا تقليدا للفقه » نشر بمجلة  
الأزهر ( عدد شوال ١٤٧٢ هـ - يونية ١٩٥٣ م . ص ١١٨٨ ) وقد ددد هذا المعنى فى كتاب  
( أو بمسألة أصبح ، كديم ) له بعنوان « الاسلام ومشكلاتنا الحاضرة » طبع عام ١٩٥٨ م حيث  
ذكر ( ص ٢١ ) ما نصه : « فهناك الكثرة الكافية من رجال الأزهر والفقه فى مصر وغيرها من البلاد  
الاسلامية ، وهؤلاء يرون أنه ليس لنا ان نعيد عن آراء الفقهاء القدامى التى تملأ كتب الفقه ،  
وانه ليس لنا ان نعرض للمشاكل التى لم تكن فى زمانهم ولهذا لم يترغوا لها » .  
(٣) أكتفى هنا بأن أرمز لاسمه بالحروف ح - ا - ا .

(٤) ثم يختتم العالم الكبير كلمه بقوله : « ورجوؤنا الى الاحرام - وهى ألحريصة على النحر  
من المباس بعلماء الاسلام ألا تختار مثل هذه التناول التى تضر ولا تفيد » . - ويبدو لنا انه  
فات العالم الكبير أن أولئك العلماء والأئمة الأقدمين قد نهوا عن ذلك التقديس أو « التقليد »  
لأنه « يضر ولا يفيد » .

(٥) وفى مقدمة تلك المؤلفات مؤلف له من ستة أجزاء فى تأصيل نظرية « لحداد الحق  
فى الفقه الاسلامى » - مع الناية بمقارنتها بشيئتها فى الفقه الغربى ( وقد طبعت تلك الأجزاء  
الستة فيما بين عامى ١٩٥٤ و ١٩٥٩ م ) - والكتاب بعد مرجعا هاما لاساتفة الشريعة فى موضوعه ،  
كما هو مرجع لرسائل الدكتوراه فى الشريعة .

الذي ساد الشرق منذ أمد طويل ، وتكسر عنها أغلال التقليد الذي تقيد به المتأخرون من الفقهاء» (٦) .

(ب) وإذا كان الفقه الاسلامي بحاجة الى تجديد ، فذلك لأنه رغم أن لدينا بعضا من كبار علماء الشريعة المجتهدين الأعلام فإن الغالبية من العلماء لا يزالون على حد تعبير الامام محمد عبده « يقتصرون على المحافظة على نقوش هذه الكتب ( يقصد كتب الفقهاء القدامى ) ورسومها ويجعلونها كسل شيء ويتركون لأجلها كل شيء » (٧) .

(ج) وما لا ريب فيه أن علماء الفقه الاسلامي السابقين قد تركوا لنا ثروة فقهية ثمينة ، وأن منهم أئمة وعلماء يمتاز بمثلهم الفقه في أي زمان من الأزمنة وأي مكان من الأمكنة ، ولكن الأئمة الأربعة الكبار - كما هو معلوم - قد نهوا عن تقليدهم ، والجمود على آرائهم (٨) .

(د) والكثيرون من الفقهاء وعلماء الأصول القدامى تؤخذ عليهم غير القليل من المآخذ .

فالاستاذ الكبير الشيخ خلاف يقول بصددهم : « أن نواحي المحسوبة والمرونة في سائر الأدلة الشرعية قد غطاها علماء المسلمين ببحوث لفظية واختلافات جدلية وشروط وقيود ذهبت بمرونتها وحالت دون الاهتداه بها » (٩) .

ونجدهم بصدد بعض المبادئ أو الأحكام العامة يصورونها بصورة غير قابلة للتطبيق . ذلك هو شأنهم مثلا بصدد دليل هام من أدلة الأحكام الشرعية وهو الاجماع ، فتفسيرهم للاجماع - كما يقول الاستاذ الاكبر الشيخ شلتوت -

---

(٦) راجع بحث الاستاذ الدكتور السنهوري « على أي أساس يكون تلخيص القانون المدني » ( المرجع السابق ذكره ) ص ١٢٠ .

(٧) راجع « تاريخ الاستاذ الامام » للسيد/محمد رشيد رضا ج ١ ص ٩٤٣ - ٩٤٥ .

(٨) سبق أن تكلمنا في ذلك تفصيلا . راجع كتابنا « أزمة الفكر السياسي الاسلامي » ص ١٢٣ - ١٢٥ ، ولزيادة التفصيل راجع الطبعة الأولى ص ١٤٦ ، ١٤٩ .

(٩) راجع بحث الاستاذ الشيخ خلاف : « مصادر التشريع الاسلامي مرة » ( المرجع السابق ) ص ٤٧٤ .

« بأنه اتفاق جميع مجتهدي الأمة في عصر من العصور هو تفسير نظري بحث لا يقع ولا يتحقق به تشريع » (١٠) . وفي ذلك يقول أيضا الاستاذ الشيخ خلاف « أن علماء المسلمين رسموا الإجماع بصورة لا سبيل إلى أن تتحقق في الوجود ، رسموه بأنه اتفاق جميع المجتهدين في الأمة الإسلامية » (١١) .

ثم أننا كثيرا ما نجد البحوث الدستورية ( وهي قليلة ) في مؤلفات فقهاء المسلمين القدامى مبشرة في مختلف الأبواب في غير نظام مفهوم أو معلوم ، إذ نجد تلك البحوث موزعة ما بين أبواب القضاء ، والإمارات والسير ، والحدود ، والنفي ، والزواج والطلاق ... الخ » (١٢) .

وأخيرا فأننا نلاحظ أن الفقهاء القدامى يبدون - في الجزئيات والأساليب والتفصيلات - ( في ميدان المعاملات ) آراءهم وفتاويهم لا على أنها حلول لمسائل أو مشاكل خاصة بزمنهم وظروفهم ، بل على اعتبار أنها أحكام شرعية ثابتة تقدم باسم الإسلام ، ثم نجد الفقهاء في عصرنا ينقلونها يأخذون بها على هذا الاعتبار ، كما لو كانت من المسائل ذات الصبغة الجامدة المتعلقة بالعبادات أو بالمعتقدات لا من المسائل ذات الصبغة المتغيرة المتطورة الخاصة بالتفصيلات والجزئيات في ميدان المعاملات ( اللهم الا ما ندر منها ) (١٣) ، ويفوت أولئك وهؤلاء أن ذلك مما لا يتفق مع روح الإسلام ( كما قدمنا ) (١٤) .

**أمثلة : وينا هنا قدما نقدم بعض الأمثلة :**

١ - روى أنس رضي الله عنه قال : « غلا السعر في المدينة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال الناس يا رسول الله غلا السعر فنفسم لنسا ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله هو المسعر القابض الباسط

(١٠) راجع للاستاذ الأكبر الشيخ شلتوت كتابه : « الإسلام عتيقة وشرعية » ص ٤٧٤ .

(١١) « مصادر التشريع الإسلامي مرة » للاستاذ الشيخ خلاف ص ٣٦٣ .

(١٢) ذلك هو ما ذكره العالم الباكستاني أبو الأعلى المودودي في رسالته : « نحو الدستور

الإسلامي » ( الطبعة الأولى من الترجمة العربية ) ص ٢٦ .

(١٣) نوجه الأنظار إلى أن أحكام « المعاملات » يقصد بها في الاصطلاح الشرعي جميع فروع

القانون بقسميه الكبيرين : القانون العام والقانون الخاص .

(١٤) راجع المطلب الأول من المبحث الثالث .

الرازق ، انى لأرجو أن ألقى الله وليس أحد فيكم يطلبنى بمظلة فى دم ولا مال» (١٥) .

متى يصح تدخل ولى الأمر لتحديد الأسعار ؟ - واستنادا الى هذا الحديث أخذ الفقهاء يبحثون متى يصح - من الناحية الفقهية الشرعية - لأولى الأمر تحديد أسعار للبضائع ؟ . فتجدهم يقولون انه روى عن المالكية والحنابلة أن لولى الأمر أن يحدد للتجار سعرا يبيعون به اذا حاولوا استغلال حاجة الناس، وكان الباعث على رفع الاسعار مجرد جشع التجار . ويقول بعض الفقهاء : أنه « اذا ورد حديث الرسول عليه السلام برفض التسعير ، واستنبط الفقيه أن مناه ( أى علة ) رفض الرسول للتسعير أنه لم تكن هناك حاجة لهذا التسعير، بأن لم يكن ارتفاع الأسعار نتيجة احتكار أو تواطؤ من التجار بقصد استغلال حاجة الأمة ، فإن الحكم الشرعى يكون عدم جواز التسعير ما لم يكن للتجار دخل فى ارتفاع هذا السعر ، وهذا الحكم ثابت لا يلحقه تغيير ولا تبديل» (١٦)

٢ - هل يجوز انشاء منصب وزير ؟ - نجد الفقهاء يعرضون للبحث فيما اذا كان يجوز أو لا يجوز انشاء منصب وزير ، فتجدهم يستدلون ببعض الآيات القرآنية للتدليل على جواز قيام وزارة ( كقوله تعالى عن نبيه موسى عليه السلام ) « واجعل لى وزيرا من أهل هارون أخى . . . الخ » ( طه : ٢٩ ، ٣٠ ) ، كما يعرضون لبحث هل يصح أن يتعدد أو لا يتعدد الوزراء ، وما هى الشروط الواجب توافرها فى الوزير ، وما هى أنواع الوزارة وشروط كل نوع . . . الخ (١٧) .

٣ - تحديد حالات الضرورة : ونجدهم يحددون حالات الضرورة بحالتين فحسب كما هو شأن الامام القرطبى اذ يقول : « الاضطراب لا يخلو أن يكون باكره من ظالم أو بجوع فى مخمصة » (١٨) ، وكما هو شأن الفخر الرازى اذ

(١٥) رواه الخصبة الا النسائي - وكان ذلك نقلا عن رسالة « نظرية المصلحة فى الفقه الاسلامى » للاستاذ الدكتور حسين حامد حسان ص ٢٣٦ .

(١٦) رسالة « نظرية المصلحة فى الفقه الاسلامى » ( المرجع السابق ) ص ٣٨ ، ٣٩ ، ٢٣٦ .

(١٧) « الاحكام السلطانية » للساورى ص ٢٠ ، ٢٤ ، ٢٥ - والاحكام السلطانية لأبى يعلى الفراء ص ١٣ ، ١٥ .

(١٨) القرطبى : « الجامع لاحكام القرآن » ج ٢ ص ٢٢٥ .



يقول : « الضرورة لها سببان : أحدهما : الجوع الشديد ونحوه مع عدم وجود الحلال . وثانيهما : أن يكرهه على التنازل مكره » (١٩) .

٤ - شروط الخليفة - من التفصيلات والجزئيات التي يشترطونها في الخليفة « سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان » (٢٠) ، وكذلك « سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض » (٢١) .

ثم نجدهم يبحثون حالة ما اذا تكافأ اثنان في الشروط الواجب توافرها في رئيس الدولة ( الخليفة أو الامام ) أيهما أحق بأن يكون الرئيس ؟ فنجد بعضهم يرى في هذه الحالة أن « يقدم أسنهما ، وإن لم يكن ذلك شرطا ، فإن يبيع إصفرهما جاز » ثم يقولون : « وإن كان أحدهما أعلم ، والآخر أشجع . نظرنا الى ظروف المسلمين ، فإن كانت هذه الظروف غير مستقرة لقيام حرب أو ثورة أو تمرد ، اقتضى الأمر تفضيل الشجاعة على العلم ، وإن كانت حالة المسلمين تكشف عن ظهور البدع وانتشار الجهل والفساد بين المسلمين ، كانت الدواعي الى تفضيل العلم على الشجاعة فإن تساويا في الفضل ، والشروط الواجب توافرها فإن الامام أبا يعل يرى الأخذ بالقرعة بينهما ، مستندا في

(١٩) الفخر الرازي : « التفسير الكبير » ج ٢ ص ٢٠٧ .

ويعلق الاستاذ الدكتور وهبة الزحيل ( في رسالته القيمة عن « نظرية الضرورة الشرعية » ص ٧٠ ) على الرأيين السابقين ( للقرطبي والرازي ) وغيرهما بقوله : « فالضرورة اذا هي راي هؤلاء . نوعان أو ثلاثة : اكراه وجوع وفقر . والواقع أن للضرورة - بمعناها الأعم الشامل لكل ما يستوجب التخفيف على الناس حالات كثيرة أهمها أربع عشرة حالة وهي ... الخ » .

(٢٠) الاحكام السلطانية للماوردى ص ٤ . والاحكام السلطانية لأبي يعل الفراء ص ٥ . حيث يقول : « واما ذهاب البصر فيمنع من عقدها واستدانتها لانه يطل القضاء ويمنع من جواز الشهادة فاول ان يمنع من صحة الامنة ، واما الصمم والخرس فيمنعان ابتداء عقد الامامة ، واما في الاستدانة فقد قيل : لا يخرج بهما من الامامة لقيام الادارة فلهما ، فراعينا فن ابتدائها سلامة كاملة ، وفي الخروج قلنا كاملا » .

(٢١) الاحكام السلطانية للماوردى ص ٤ . ولأبي يعل ص ٦ ) حيث يقول : « واما تمتع اللسان وتقل السمع مع ادراك الصوت اذا علا فلا يمنع الابتداء ولا الاستدانة لأن نبي الله صلى الله عليه وآله لم تمتع عقدة لسانه النبوة ، فأولى الا يمنع الامامة ثم يقول : « واما ذهاب اليدين »

ذلك الى حديث ابن شبرمة و ان الناس تشاجنوا في الاذان يوم القادسية  
فاقرع بينهما سعد « (٢٢) » .

٥ - تحديد أساليب اختيار الخليفة بثلاثة : ونجد اماما كالامام ابن حزم  
قد ذهب بعيدا الى حد تحديد أساليب اختيار الخليفة بطرق أو أساليب معينة  
محددة بحيث لا يجوز اختيار الخليفة بطريقة أخرى غيرها .. وأولى هذه الطرق

أو الأساليب - فيما يرى - : أن يعهد الخليفة بالخلافة لمن يليه ( كما  
حدث في اختيار عمر للخلافة بعهد أبي بكر ) . والثانية : أن يعهد الخليفة  
لأحد الأشخاص باختيار الخليفة ( كما حدث بشأن اختيار عثمان خليفة ) .  
والثالثة : أن يدعو أحد من توافرت فيه شروط الخلافة لنفسه ويعطيه الناس ،  
كما حدث في تولية علي للخلافة (٢٣) . ونجد أن ابن حزم يحد أن حدد هذه  
الطرق ( أو « الوجوه » على حد تعبيره ) يقول : « فباحد هذه الوجوه تصح  
الامامة ، ولا تصح بغير هذه الوجوه البتة » (٢٤) .

## - ٢ -

### كيف يتحقق النهوض بالفقه الاسلامي

الوسائل التي تبلغ بنا هذه الغاية تتلخص - فيما نعتقد - فيما يلي :  
( ١ ) فتح باب الاجتهاد - اذا كانت ثمة قديما بعض أسباب لتلمس معها  
بعض المعدلة للفقه القدامى الذين قرروا قفل باب الاجتهاد منذ أواخر القرن  
الرابع الهجري ، فلقد زالت منذ حين تلك الأسباب ، وذلك فضلا عما يترتب على

---

الذي يمنع العمل وذهاب الرجلين الذي يمنع البطش فيمنع من ابتداء عقدها ومن استدانتها لمعجزه  
حما يلزم من حقوق الآية في عمل أو نهضة ، وأما ذهاب إحدى اليدين أو إحدى الرجلين فلا يصح  
حما عند الامامة لمعجزه عن كمال التصرف ، ولا يخرج به من الامامة لمعجزه عن كمال التصرف ، ولا  
يخرج به من الامامة اذا طرأ عليها » .

(٢٢) الاحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٨ ، ٩ .

ويلاحظ أن الإشارة الى « سعد » إنما يقصد بها سعد بن أبي وقاص الذي كان قائدا للجيش  
في موقعة القادسية .

(٢٣) وراجع ابن حزم للاستاذ الشيخ أبي زهرة ( طبعة ١٩٥٤ م ) ص ٤٣٨ ، ٤٣٩ .

(٢٤) ابن حزم : « الفضل في الملل والنحل » ج ٥ ( طبعة صبيح - القاهرة ، ١٩٦٤ ) ص

٩ ، ١٠ - وراجع رسالة « الخليفة » - توليته وعزله « للدكتور صلاح الدين ديبس وتمايحه ( ص

٢٣ بالمهامش ٢ ) على طريقة عرض الاستاذ الكبير الشيخ أبي زهرة لراى ابن حزم بهذا الصدد » .

الجمود من مساوى عدة وأنه مما يتنافى - كما قدمنا وبيننا - مع خاصية من أهم خصائص الشريعة وهى المرونة أو القابلية للتطور والملازمة مع مختلف ظروف الزمان والمكان (٢٥) .

ومن الأمور التى يجب أن تذكر فى هذا المقام أن مجمع البحوث الإسلامية ( بالأزهر ) يسير - فى بعض ما ينشره من البحوث - بخطوات موفقة فى هذا الطريق ، وكذلك شأن بعض الأعضاء فيما يبدون من اقتراحات وآراء ، وذلك فيما يعقده المجمع من مؤتمرات سنوية لعلماء المسلمين .

(ب) مراعاة بعض الاعتبارات التى سبقت لنا الإشارة إليها بصدد معالجتنا موضوع ملء الفراغ التشريعى (٢٦) ، وأخصها أن تراعى فى - الاجتهاد - روح الاعتدال والأخذ بسنة التدرج ، وأحكام الضرورات ومبدأ نفي الحرج ، والأخذ بمنهج قويمة فى التفسير كما هو شأن منهج الإمام محمد عبده ، والعناية بالترقية بين ما يعد من السنة تشريعاً عاماً وما يعد منها تشريعاً زمنياً ( أو وقتياً ) ، وتجنب إثارة الفتنة والتعصب بمختلف صورته ، وغسرها من الاعتبارات التى سبق لنا بيانها تفصيلاً ، والتى من شأنها أن تجعل الفتوى ذات جدوى ، أى قابلة للتطبيق . أما إصدار فتاوى أو إبداء آراء لا يمكن تطبيقها أو لا - ينتج منها - لدى تطبيقها من الناحية العملية - من الآثار سوى المضار ، أو أن ما ينتج منها من المساوى يربو على المنزاي والمحسنات ، فإن ذلك مما لا يتفق مع مبادئ الشرع الإسلامى ، وفى مقدمتها - كما هو معلوم - مبدأ « إذا اجتمع ضرران ارتكب الأخف » ومبدأ « الضرر يزال شرعاً » . كما يجب أن يراعى كذلك : بل وقبل ذلك أحسن الاعتبارات الهامة ، يجب أن يوضع على هامة الاعتبارات : هو أن يكون رجل العلم صاحب رأى أو الفتوى قدوة حسنة ، فلا يكون فحسب على علم ، بل كذلك على خلق ، فلا كبير جدوى من فتاوى وآراء تصدر عن رجل علم عرف عنه السير وراء الأهواء ، والوقوف على أبواب أصحاب السلطان ، والبقاء على مقاعد الزلفى والنفاق والرياء .

---

(٢٥) تكلمنا عن ذلك تفصيلاً فى كتابنا « أزمة الفكر السياسى الإسلامى » ص ٣٣ - ٤٣ .

ص ١١٠ - ١٢٥ .

(٢٦) وقد عالجتنا الكلام عنهما تفصيلاً بالبحث الثالث - المطلب الأول

(ج) يجب التفرقة بين ما يعد من فروع الفقه ذا صبغة دينية (مثل لأحوال الشخصية) وهذه يجب أن تترك لعلماء الشريعة ، وبين ما لا يعد ذا صبغة دينية ، ونرى بصدد هذه الأخيرة أن يتعاون مع أساتذة الشريعة أساتذة القانون لدراستها ، كل في مادة تخصصه ، وأن يكون ذلك - كما يرى الأستاذ الكبير الدكتور السنهوري - « طبقاً للأساليب العلمية الحديثة وفي ضوء القانون المقارن » (٢٧) .

ولم يكن أساتذة القانون وحدهم هم الذين يطالبون بتناول دراسة الشريعة طبقاً للأساليب العلمية الحديثة ، بل أننا نجد من كبار علماء الدين ورجال الإصلاح الإسلامي - في بعض البلاد الإسلامية - من يطالب بمثل ما نطالب به (٢٨) .

(د) مؤلف علماء الفقه الإسلامي المحدثين آراء علماء الفقه القدامى :  
يجدر بنا أولاً أن نوجه الأنظار إلى أن كلامنا هنا إنما يقتصر - كما سبق أن ذكرنا في أكثر من موضع - على ميدان المعاملات (أو ما نسميه بالقانون بقسميه الكبيرين : القانون العام والقانون الخاص) :

ومما لا ريب فيه أن هذه النزعة التي تلاحظ بصدد تعلق علماء الفقه المحدثين بأراء الفقهاء القدامى - في ميدان المعاملات - وفي التفصيلات والجزئيات، رغم أن المسافة التي تفصل بين ظروف بيئتهم وبيئتنا تبلغ من المدى مبلغ ما يفصل بينهم وبيننا من عدد السنين ، ورغم ما هو معروف من مدى

---

(٢٧) راجع بحث الأستاذ الدكتور السنهوري : « هل أي أساس يكون لتطبيق القانون المدني المصري »، المرجع السابق كرسى ٦٤٠ .  
(٢٨) راجع للعالم الباكستاني إبي الأيملى المواردي مؤلفه : « القانون الإسلامي وطرق تنفيذه » منشور في مجموعة « نظرية الإسلام وحديثه » ( من مطبوعات « دار الفكر » بيروت ( عام ١٩٦٧ ) ) ص ٩٠٩ حيث يذكر ما نصه :

« علينا أن نتناول الكتب المهمة في أصول التشريع ونحكيته ، ونرتب موضوعاتها على أسس طبق كتب القانون في العصر الحديث . ونضع لها المناوين الجديدة ، ونجس تحت عنوان واحد ما فيها من المسائل المتشعبة ( يقصد المبعثرة الموزعة تحت عناوين مختلفة ) ، ولترتيب الجواهر موضوعاتها وإعلامها ليستعين بها أرباب القانون في العصر الحديث على الفهم الصحيح والمعرفة الرصينة للفقه الإسلامي » ثم يقول : « وأوضح مثال على ذلك أن فقهاءنا في الزمن القديم ما كانوا يذكرون في كتبهم المسائل المتعلقة بالقانون الدستوري ، والقانون الدولي مستقلة عن غيرها من المسائل ، وكانوا إنما يذكرونها في أبواب النكاح والخراج والآثام وما إليها » .

التطورات التي تلحق بالتفصيلات والجزئيات من حين الى حين ، نقول ان هذه النزعة هي اثر من آثار قفل باب الاجتهاد (٢٩) .

ثم انه فات فقهاءنا المحدثين أن الآراء التي أبدعها علماء الفقه الاسلامي في شأن تلك التفصيلات والجزئيات لم تكن آراء فقهية ، بل كانت في غالبيتها آراء سياسية أو اقتصادية ... الخ ، وهم بصفتهم رجال فقه لا يعدون من ذوي الاختصاص الا في المسائل الفقهية ، أما الشئون السياسية أو الاقتصادية فأصحاب الاختصاص فيها هم رجال السياسة أو الاقتصاد ، ان المجتهدين الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة - كما يقول الاستاذ الاكبر الشيخ شلتوت - لا تعدو معرفتهم في الغالب هذا الجانب ، ولم يالفوا البحث في تعرف كثير من الشئون العامة ، كشئون السلم والحرب والزراعة والتجارة والصناعة والإدارة والسياسة ، نعم هم كغيرهم لهم جانب خاص يعرفونه حق المعرفة وهم أرباب الاختصاص . وأولو الأمر فيه ، وهو ما يتصل من التشريعات بأصول الحل والحرم في دائرة ما رسم القرآن من قواعد تشريعية (٣٠) .

غفينا يتعلق مثلاً بمسألة تسعير بعض السلع ( في المثال الذي سبق لنا ذكره ) إذا كان الرسول بصفته رئيساً لدولة رأى أن التسعير من شأنه أن يلحق غيباً بالتجار فامتنع عن الاستجابة لما طلبه منه البعض من تسعير السلع حين ارتفعت أثمانها في المدينة ، فانه ليس بالجائز أن نجعل من عدم التسعير مبدأ عاماً ، أو أن نحدد الحالات التي يجوز تلك التي لا يجوز فيها التسعير كما فعل بعض الفقهاء القدامى ، فالرسول أبدى رأيه هنا وفقاً لاعتبارات العدالة وظروف عصره ، وقد أبداه بصفته رئيساً لدولة ( أو اماماً ) لا بصفته رسولاً ، والسنة التي تصدر من الرسول بصفته اماماً لا تعد - كما قدمنا وبيننا وفيما ذكر بعض كبار علماء الفقه الاسلامي القدامى والمحدثين -

---

(٢٩) لقد سمعت أحد أساتذة الشريعة الأجلاء من أعضاء لجنة الحكم على إحدى رسائل الدكتوراه في موضوع يتصل بالشريعة - يقول لصاحب الرسالة ( أثناء مناقشتها ) : ان الرسالة التي لا تزخر - في مراجعها - بالإشارة إلى مؤلفات علماء الفقه القدامى لا تعد من الرسائل الجديدة بالتقدير - وذلك رغم أن موضوع الرسالة لم يكن ذا صبغة دينية ، ولا كان منطلقاً بنظرية أو مبدأ من المبادئ الكلية . ان هذه الظاهرة تعد في نظر رجال القانون من أعجب الظواهر !!

(٣٠) الاسلام عقيدة وشريعة للاستاذ الاكبر الشيخ شلتوت ( المراجع السابق ) ص ٢٢٧ .

تشريعا عاما ( ملزما لجميع المسلمين في كل زمان ومكان ) وانما تعد تشريعا وقتيا ( أو زمنيا ) ، ومن ناحية أخرى فان مثل هذه المسألة اذا كانت قديما من المسائل التي أمكن للفقهاء القدامى معالجتها في يسر ، فقد أصبحت اليوم - شأنها شأن غيرها من المسائل ذات الصبغة الاقتصادية - مسألة معقدة تراعى بشأنها اعتبارات متعددة ، يختلف فيها الرأي باختلاف المذهب السياسي والاقتصادي هل هو المذهب الديمقراطي الرأسمالي الذي لا يرى أصحابه تدخل الحكومة في الميدان الاقتصادي أم المذهب الماركسي الشيوعي ، أم أحد المذاهب الاشتراكية المعتدلة ، وباختلاف ما اذا كانت البلاد في حالة حرب أم سلام ، وباختلاف ما اذا كانت تعاني أم لا تعاني أزمة من الأزمات ، كما أن ثمة أحيانا عوامل خارجية يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار . \* فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » ( الأنبياء : ٧ ) وأهل الذكر أو أهل الاختصاص في هذا المقام في العصر الحديث هم غير أهل الفقه لا سيما اذا كانوا من الفقهاء القدامى ، مهما علا مقامهم وتسامى .

- وكذلك الشأن فيما يتعلق بمسألة بيان الشروط الواجب توافرها في رئيس الدولة ( الخليفة ) أو الوزير ، وأسلوب اختيار رئيس الدولة ، فذلك الأسلوب وتلك الشروط في غالبيتها تعد من الشئون ذات الصبغة السياسية أو الادارية ، والتاريخ الدستوري يبين لنا أنها كانت - وستظل دائما - تتغير وتتطور في مختلف الأزمنة والأمكنة ، وليس مما يتفق مع صالح الشريعة أن نضع باسمها أو باسم الاسلام - كما يفعل الفقهاء القدامى - بصدد الجزئيات في مثل هذه الشئون أحكاما ثابتة جامدة ، لأننا بذلك نقدم لحصوم الشريعة سلاحا من صنعنا يمكنهم من مهاجمتها ومن الادعاء بأنها لا تصلح في زماننا لتحقيق مصالحنا ، والملازمة مع ظروفنا ( ٣١ ) .

ولقد كان طبيعيا حين يعرض الفقهاء القدامى لتلك الجزئيات - لا سيما في الميدان السياسي - أن يتأثروا بظروف البيئة في عصرهم ، فنجد مثلا أن الرأي الذي أبداه الامام ابن حزم بصدد أساليب اختيار الخليفة ( والذي سبقت الإشارة إليه ) انما أبداه متأثرا - كما لاحظ أحد كبار علماء الشريعة

---

\* ( ٣١ ) وسوف نمود - لبيان وجهة نظرنا بهذا الصدد - بعد قليل بتفصيل أوفى .

( الشيخ أبو زهرة ) بما كان عليه في عصره الحكم الأموي في الأندلس من الفساد (٣٢) .

### ثانيا : مهمة كل من علماء الفقه الاسلامي وعلماء القانون

#### بشان النهوض بالفقه الاسلامي

تهيهيد : معالجة هذه المسألة تعد في الواقع أحد عناصر أو دعائم الموضوع السابق ( كما هو بين من العنوان ) ، على أنه نظرا لأنها تتطلب من التفصيل غير القليل ، ولما لها من أهمية خاصة فقد رأينا أن ابرازها يتطلب منا أن نخصص لها بحثا خاصا .

ونرى قبل الاقدام على معالجتها أن نقدم ملحوظتين :

الملحوظة الأولى : نزعة علماء الفقه الاسلامي وعلماء القانون الى تجاوز حدود

مهمتهم الأصلية ( أي الى انحرافهم عنها ) :

ان ما سبق لنا ذكره عن علماء الفقه الاسلامي القدامى من انحسام أنفسهم في غير ميدان الفقه ، وابداء آراء سياسية أو اقتصادية أو غيرها في صورة آراء أو اجتهادات فقهية لا يصح أن تصدر من الظواهر أو الملحوظات المقصورة على أولئك العلماء ، وإنما هي ظاهرة تمتد لتشمل علماء الفقه الاسلامي المحدثين ، وعلماء القانون ورجاله سواء كانوا من رجال القضاء أو غير رجال القضاء ، وسواء كان ذلك في هذا العصر في مصر ، أو في غيرها

---

(٣٢) راجع « ابن حزم » للاستاذ الشيخ أبي زهرة حيث يقول ( ص ٢٥٢ وما بعدها ) : « ان ابن حزم كان في هذا التفكير يستمد حكمه من احوال الأمويين وما كان عليه عصره ، ونسى ان حال عصره في الأندلس كانت أسوأ احوال الحكم في الاسلام ٠٠٠ الخ » - وهذا يؤيد وجهة نظرنا في أن مثل هذه الآراء كانت في جوهرها آراء سياسية لا فتاوى أو اجتهادات فقهية . - وراجع كذلك ما سبق لنا ذكره من أن موقف التطرف الذي وقفه الامام ابن القيم فيما أبداه من رأى يعارض به مبدأ الحاق غير المسلمين ( من أهل الذمة ) بوظائف الدولة إنما كان مرده في الواقع الى موقف التحدى الذي كان يلقه بعض هؤلاء - في ذلك الحق - من المسلمين ( راجع ما ذكرناه بهذا الصدد بالبيئته رقم ٥ من المطلب الثاني من المبحث الثالث ، والمراجع المشار اليه بالهامش رقم ١٥ ) - ومن ذلك يرى أن رأى ابن القيم إنما كان مصدره اعتبارات سياسية مؤقتة لا اعتبارات فقهية . »

من الأمصار ، وفي غيره من العصور . وحسبنا بيانا لذلك الانحراف أن نذكر  
المثالين التاليين :

**المثال الأول :** نذكر ما كان معروفا عن « اللجنة الاستشارية التشريعية » (٣٣) التي كانت قائمة لدينا بمصر قبل انشاء مجلس الدولة عام ١٩٤٦ م ، والتي كانت وظيفتها ( طبقا للمرسوم الصادر بانشائها عام ١٩٠٢ م ) : « أن تقتصر في بحثها على وضع المشروع في صيغة قانونية وجعل نصوصه ملائمة للقوانين المتبعة » أي أن وظيفة تلك اللجنة كانت مقصورة على بحث كل مشروع قانون تفتحه الحكومة ( وكذلك مشروع كل مرسوم أو لائحة ) وذلك لاحكام الصياغة القانونية للمشروع والتوفيق بين نصوصه وبين أحكام بقية القوانين ( أو الراسيم أو اللوائح ) ، بعبارة أخرى ان اللجنة يجب عليها ( طبقا للمرسوم الصادر بانشائها ) أن تقتصر - في بحثها - على ناحية **الصياغة الفنية القانونية** ، فليس لها اذا أن تتعرض الى الاعتبارات العملية الاجتماعية أو السياسية فتبحث فيما يترتب على هذه النصوص من الفائدة أو الضرر ، أي في مبلغ ملامتها لظروف البيئة الاجتماعية أو السياسية - ولكن الواقع هنالك غير ذلك ، إذ كثيرا ما كانت اللجنة لا تقتصر على مجرد أداء وظيفتها الفنية القانونية ( كما حددها المرسوم الصادر بانشائها ) فكانت تتجاوز حدود مهمتها ، فتبدى رأيها في المشروع ( العروض عليها ) من حيث تلك الاعتبارات الاجتماعية أو السياسية ( أي من حيث الفائدة أو الضرر ) أيضا (٣٤) . ولا يصح أن يفهم من ذكر هذا المثال أن هذه الظاهرة خاصة بتلك اللجنة بل هي في الواقع ظاهرة عامة بالنسبة لرجال القانون بوجه عام (٣٥) .

---

(٣٣) كانت هذه اللجنة تؤلف ( طبقا للدكرتين أي المرسوم الصادر بانشائها ) من وزير الحقانية ( أي وزير العدل ) رئيسا ومن المستشار القضائي ( الذي كان بريطانيا والتي منصبه طبقا لمادة ١٩٣٦ م المصرية البريطانية ) ومن أعضاء لجنة قضايا الحكومة ( المستشارين الملكيين ، الذين يسون الآن : « بالمستشارين الجمهوريين » ) ، ونظر مدرسة الحق ( عبيد كلية الحقوق ) (٣٤) ذلك هو ما ذكره لي شخصيا أحد كبار أعضاء تلك اللجنة وهو المحرم يونس بنشا صالح ( الذي كان مستشارا ملكيا لوزارة الداخلية ) ثم عين فيما بعد وزيرا للأوقاف ( وقد ذكر لي ذلك حين كنت أقوم - بالاشتراك معه - باشتراك طلبة كلية البوليس في عام ١٩٢٤ م في مادة القانون الإداري ، وكانت من المواضيع التي يشتملها منهج الدراسة والامتحان : اختصاصات الوزارات وما يتبعها من مجالس ولجان ، ومنها تلك اللجنة .

(٣٥) انما اقتصرنا هنا على ذكر ذلك المثال الخاص بتلك اللجنة التشريعية ، لانه يعد من الأمور الناجبة بشهادة - أو بعبارة أصح : باتعاف - أحد كبار أعضائها .



ولعلنا نجد تفسيراً لتلك الظاهرة في الفكرة السائدة لدى الكتّاب بأن رجل القانون هو وحده صاحب الأهلية أو الاختصاص (أو « الصلاحية » على حد تعبير اخواننا من رجال القانون ببعض البلاد العربية ) في وضع القانون ، وتلك فكرة خاطئة ، إذ لو صح ذلك لكان واجباً أن يكون جميع أعضاء الهيئات النيابية التي تختص بالتشريع ( أي بوضع القوانين ) من رجال القانون ، وهو أمر لم يحدث في أي زمان أو مكان . والصحيح - كما يقول الفقيه الفرنسي الكبير جاستون جيز Jèze : « أنها فحسب نصوص القوانين هي التي يجب أن يוכל أمر صياغتها إلى رجال فنيين ( أي إلى رجال قانون ) ، فمهمة رجل القانون إنما يأتي إذا دورها في آخر مرحلة من مراحل التشريع ، أما المراحل السابقة ( على مرحلة الصياغة ، وهي المرحلة الأخيرة ) فإن رجل القانون - كما يقول الفقيه الكبير - حين يشترك في عمل القانون إنما يعتمد في ذلك على ما لديه من ثقافة عامة وما له من سرعة فهم للمشاكل ، ودراية بحاجيات الشعب ... » إلخ (٣٦) ، وبعبارة أخرى أنه يعتمد على صفاته العقلية وثقافته العامة لا على ثقافته الفنية القانونية .

**المثال الثاني :** يتعلق بتلك الظاهرة التي تلاحظ عادة لدى رجال السلطة القضائية حين توكل إليهم مهمة رقابة دستورية القوانين ، وهي ظاهرة انحراف تلك الرقابة إلى الناحية السياسية ، بمعنى أن الرقابة الدستورية التي هي في أساسها ذات صبغة قانونية ( هدفها مجرد تحقق القضاء مما إذا كان القانون الذي سيطبق في القضية المعروضة أمامه يخالف الدستور أم لا يخالفه ) تلك الرقابة نجدها تنحرف لتصبح مجرد تقدير للملءمة أو عدم ملءمة التشريع للصالح العام وظروف البيئة الاجتماعية والسياسية . وفي هذه الحالة فإن القاضي حين يحكم في القضية إنما نجده في الواقع يعبر عن رأى أو مذهب اجتماعي سياسي ، لا عن أي أو حكم قانوني .

٢٠ من Cours de droit public جاستون جيز مؤلفه (٣٦) راجع للاستاد جاستون جيز مؤلفه « القانون الدستوري » ( طبعة باريس ١٩٢٣ م ) ص ٣٣٣ - ولزيادة التفصيل راجع كتابنا « أزمة الانظمة الديمقراطية » ( الطبعة الثانية لسنة ١٩٦٤ م بدار المعارف ) نفسيفيل راجع كتابنا : « أزمة الانظمة الديمقراطية » ( الطبعة الثانية لسنة ١٩٦٤ م ) ص ١٤٤ - ١٤٣ - وكان ذلك بسبب مناقشة « البلد الخاص بضعف مستوى الكفاءة لدى أعضاء البرلمان والوزراء » .

وقد شوهدت هذه الظاهرة بصورة بيّنة لدى قضاء المحكمة العليا للولايات المتحدة الأمريكية . وقد ترتب على ذلك أن أصبح الأمريكيون يعتبرون المحكمة العليا بمثابة جزء من السلطة التشريعية ( أي إحدى الهيئات ذات الأثر في توجيه سياسة الحكم في البلاد ) (٣٧) .

### الملحوظة الثانية : نزعة علماء الفقه الإسلامي إلى صبغ المسائل ذات الصبغة الفقهية ( القانونية ) بصبغة دينية :

تلاحظ هذه الظاهرة في الأمثلة التي ذكرناها وهي تتصل بمسائل جزئية ذات صبغة اقتصادية كمسألة تسعير السلع ، أو ذات صبغة سياسية كالشروط الواجب توافرها في الوزير أو أسلوب اختيار رئيس الدولة ( الخليفة ) ، إذ وجدناهم يضعون لها « حكما شرعيا » أي حكما باسم الشريعة أو الاسلام ، ويضعونه على اعتبار أنه حكم « ثابت » لا يتغير بتغير ظروف الزمان والمكان ، ويذكر ذلك أحيانا - كما رأينا - صراحة ، وهو أمر لا يجوز إلا إذا كانت المسألة ذات صبغة دينية ، أو كانت تقرر مبدأ من المبادئ العامة الكلية ( كما قدمنا ) .

ونلاحظ كذلك هذه الظاهرة بصدد مسألتين هامتين : (١) مسألة الخلاف بين الشيعة والسنة ، (٢) مسألة الخلافة .

**فأولا :** فيما يتعلق بالخلاف بين الشيعة وأهل السنة حول من هو أحق بالخلافة ، والذي نشأ بين الإمام علي ومعاوية حول : من لهم حق اختيار الخليفة ؟ هل هم أهل المدينة وحدهم ، أم حق الاختيار للمسلمين عامة ؟ فهذه مسائل في جوهرها ذات صبغة دستورية أو سياسية ولكننا نجد لها

---

(٣٧) أن ذلك النهج الذي اتبعه رجال القضاء الأمريكي - كما يقول الفقيه الفرنسي الكبير Burdeau - يبعدهم عن حدود نطاق وظيفتهم الخاصة ويسد لهم سبيل مزاولة « سلطة حقيقية من سلطات الحكم »

ولقد بلغ الأمر بهم في الولايات المتحدة أن وجدناهم يتجهون إلى اعتبار القوانين ذات الأهمية الخاصة لا تعد ذات قوة ملزمة قانونية (un véritable pouvoir de gouvernement) إلا إذا كانت المحكمة العليا قد أقرت بدستورية تلك القوانين - راجع في ذلك مؤلفنا « القانون الدستوري والأنظمة السياسية » ( الطبعة السادسة ) ص ١٩٠ ، ١٩١ - ولزيادة التوضيح راجع كتابنا « الوسيط في القانون الدستوري » ( طبعة ١٩٥٦ م ) ص ٣٣٥ - ٣٣٨ .

أدت الى ظهور<sup>٢</sup> فرق مذهبية مختلفة - هم الخوارج والشيعة والسنة - وقد اصطبغت مذاهبهم - كما هو معروف بصيغة دينية .

**وثانية :** ان الخلافة وهي صورة من صور نظام الحكم في الدولة وبوجه خاص من صور رئاسة الدولة تعد اذا من مواضيع علم القانون الدستوري الذي يعد في الشريعة الاسلامية - كما يعد في كل شريعة - احد فروعها أى احد فروع الفقه . ولكن ذلك لم يكن دائما شأن موضوع الخلافة اذ كان يعالج بحثه في البداية باعتباره من مواضيع علم « الكلام » وهو العلم الذي يبحث في العقائد الدينية الاسلامية . وقد كان الشيعة اول من قاموا ببحث موضوع الخلافة ( أو « الامامة » كما يسمونها ) بحثا علميا وجعلوا من موضوعها علما سموه « علم الامامة » فكان من ذلك أن طبعوا هذا العلم بطابعهم ، فعالجوا هذا الموضوع لا باعتباره من مواضيع الفقه بل باعتباره من مواضيع علم الكلام (٣٨) .

ولقد كان الامام الشافعي اول من جعل من موضوع الخلافة أحد مباحث الفقه ، ثم تبعه في ذلك غيره من الأئمة ورجال الفقه الاسلامي (٣٩) .

أما وقد انتهينا من هاتين الملاحظتين فاننا ننتقل الى معالجة المسألتين الهامتين التاليتين :

**المسألة الأولى :** هل يعد علماء الفقه الاسلامي من ذوي الاختصاص في تقدير « المصلحة » التي يجوز أو لا يجوز الأخذ بها طبقا لاحكام الشرع الاسلامي (٤٠) ؟

ذلك هو ما يراه ويوجب بالايجاب عليه كثير من العلماء . ولقد رأينا مما أوردناه من الأمثلة كيف أنهم يبيّنون بل يحددون الحالات التي تتحقق فيها المصلحة وتتطلب تدخل أولى الأمر لتسخير أثمان السلع مثلا .

---

(٣٨) سمي علم الكلام بهذا الاسم لأن أهم مسألة أدت الى انشائه كانت تتعلق بالقرآن وهو « كلام الله » - راجع للاستاذ الشيخ أبي زهرة : « الشافعي - حياته وعصره ، أراؤه وفقهه » ص ١٣٤ .

(٣٩) ذكر ابن اللديم في الفهرست ( ص ٢٩٥ ) أن الشافعي عقد في أحد مؤلفاته فصلا أسماه « كتاب الامامة » .

(٤٠) اننا نمنى هنا « المصلحة » بمعناها الواسع الذي يشمل مبدأ الضرورة ، ومبدأ نفي

فهم يقولون : ان « على الفقيه أن يسلك طرق الاجتهاد المختلفة للتعرف على هذه المصالح » ونجدهم - يصدد الكلام عن قاعدة سد الذرائع - يقولون : « ان عمل الفقيه في تحقيق مناط القاعدة ، يكون بالتحقق من أن الفعل يؤدي في العادة الى المفسدة ، وهذه مهمة يعرفها الفقيه بالتجارب والخبرات » (٤١) .

**التفرقة بين مرحلتين :** والرأى عندى أنه يجب التفرقة بين مرحلتين :

**المرحلة الأولى :** هي مرحلة « التعرف » على المصلحة ، أى مرحلة البحث عما اذا كان عمل من الأعمال أو تصرف من التصرفات يحقق المصلحة ، بعبارة أخرى : مرحلة استنباط الحل الذى يحقق المصلحة ( بمعناها الواسع ، أى بما فيها المصلحة التى تفرضها « الضرورة » ، وتلك التى يتطلبها « نفع الحرج » ) .

فى هذه المرحلة فانه يبدو لنا أنه نظرا لتعقد الأمور فى العصر الحديث ، وتعقد وتعدد العلوم تعقيدا وتعددا أدى الى وجود أخصائيين فى كل علم بل فى كل فرع من فروع كل علم من العلوم المختلفة وفى مختلف أوجه النشاط فى الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية وغيرها ، وذلك بعكس ما كان عليه الحال فى العصور السابقة ، لذلك كان ضروريا أن تترك هذه المرحلة للأخصائيين والفنيين ، أو أصحاب الدراية والتجربة والخبرة فى تلك الفروع أو أوجه النشاط المختلفة ، وحين تكون المسألة من المسائل التى نهى المصالح العام أو تمس السياسة العامة للدولة ، وكان الأمر يتطلب تشريعا أو قرارا عاما يصدر من أولى الأمر فإن الأمر لا يترك فى هذه الحالة للأخصائيين وغيرهم ممن ذكرنا فحسب ، بل يجب أن تكون الكلمة العليا لأولى الأمر ( أصحاب السلطتين التشريعية والتنفيذية ) الذين تقسع عليهم مسئولية السياسة العامة للدولة .

وهذا - فيما نعتقد - هو ما يشير اليه بعض كبار علماء الفقه الإسلامى فى بعض كتاباتهم :

---

(٤١) راجع « نظرية المصلحة فى الفقه الإسلامى » للاستاذ الدكتور حسين حامد حسان المصنفات ط ( من المقدمة ) ، ٢٣ ، ٤٢ ، ٥٢٨ .  
يلاحظ انه يقصد باستخراج « المناط » : استنباط علة الحكم أو المصلحة ، وذلك من نصوص الشرع أو ملايسات النص .

فالأستاذ الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج نجده في تفسير الآية الكريمة : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » يقول : « ليس معنى أن القرآن تبيان لكل شيء أنه أحاط بجزئيات الوقائع والحوادث ، ونص على تفاصيل أحكامها » ثم يقول : « فالقرآن الذي هو المصدر الأول للتشريع الاسلامي تبيان لكل شيء من حيث أنه قد أحاط بجميع الأصول والقواعد التي لا بد منها في كل قانون ونظام ، وذلك كوجوب العدل ، والشورى ، ورفع الحرج ، ودفع الضرر ، ورعاية الحقوق لأصحابها ، وإداء الأمانات إلى أهلها ، والرجوع بهام الأمور إلى أهل الذكر والاختصاص ... الخ » (٤٢) . وليس علماء الفقه الاسلامي ولا علماء القانون من « أهل الذكر والاختصاص » في الشئون الاقتصادية والسياسية والعسكرية ( كما قدمنا ) ، ان علماء الفقه أو المجتهدين يعدون « من أهل الذكر والاختصاص » في دائرة تخصصهم ، وعلى حد تعبير الأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت : « فيما يتصل من التشريعات بأصول الحل والحرم في دائرة ما رسم القرآن من قواعد تشريعية » (٤٣) .

وبصدد الكلام عن حق الملكية في الاسلام والبحث فيما اذا كان يصح المساس بها عن طريق تأميمها أو نزعها فانه لما كان تقدير وجه المصلحة أو الضرورة في هذه الحالة إنما يتصل عادة في المقام الأول باعتبارات اقتصادية ، وفي المقام الثاني باعتبارات سياسية واجتماعية فانه يجب الرجوع في ذلك أولاً لا إلى علماء الفقه ، بل - كما يقول الأستاذ الكبير الدكتور الشيخ مصطفى السباعي ( أستاذ ورئيس قسم الشريعة الاسلامية سابقاً بجامعة دمشق ) - إلى آراء رجال الاقتصاد نزولاً على قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » (٤٤) ( الأنبياء : ٧ ) .

(٤٢) السياسة الشرعية والفقه الاسلامي للأستاذ الشيخ عبد الرحمن تاج ( طبعه ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣ م ) ص ٤٦ ، ٤٧ - ونجده يكرر هذا المعنى ( ص ١٠ ) حيث يقول : « قاعدة رفع الحرج وقاعدة سد الزرائع ، ومبدأ الشورى ، والرجوع بمشكلات الأمور إلى أهل الذكر والرأي من أصول الشريعة المحكمة » .

(٤٣) الاسلام عقيدة وفريضة ص ٣٧٣ .

(٤٤) راجع للأستاذ الدكتور مصطفى السباعي ( أستاذ ورئيس قسم الشريعة الاسلامية سابقاً بجامعة دمشق ) « اشتراكية الاسلام » ( الطبعة الثانية بدمشق عام ١٩٦٠ ) ص ١٨٠ - وراجع للأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي ( أستاذ ورئيس قسم الشريعة بجامعة دمشق ) رسالته في « نظرية الضرورة الشرعية » حيث يقول ( ص ٤٦ ) : « وضع الاسلام في دستورهِ مبادئ ثابتة خالدة مثل مبدأ رفع الحرج ودفع الضرر ، والرجوع إلى العلماء المختصين ... الخ » .

ان التقنين الصالح - كما يقول الأستاذ الكبير الدكتور السنهوري -  
يمتاز بشيئين :

أولا : تغلب الروح العملية فيه على الروح الفقهية (٤٥) . ونلاحظ ان  
أصحاب الرأي القائل بأن علماء الفقه الاسلامي هم من ذوى الاختصاص فى  
التعرف على المصلحة أو المفسدة حين يقولون عن مهمة الفقيه فى هذه الحالة  
« أن هذه مهمة يعرفها الفقيه بالتجارب والخبرات » (٤٦) ، فانهم انما يعترفون  
فى الواقع بأن الفقيه ليس من ذوى الاختصاص ، لأنه كما يقولون انما يعرف  
هذه المهمة « بالتجارب والخبرات » أى لا باعتباره فقيها ، أو استنادا الى  
معلوماته الفقهية (٤٧) .

• اما المرحلة الثانية : فهى مرحلة البحث فيما اذا كان العمل أو الحل  
- الذى يراد اتخاذه لتحقيق المصلحة ( أو لدفع المفسدة ) - يتعارض أو  
لا يتعارض مع مبادئ وأصول الشرع الاسلامي . ففى هذه المرحلة يمد علماء  
الفقه الاسلامي ذوى الاختصاص . ولكن ثمة فارقا كبيرا بين هاتين المرحلتين ،  
فاختصاصهم فى هذه المرحلة انما يقتصر فى الواقع على مجرد « الاعتراض »  
( أو ما يسمى فى لغة رجال القانون الدستوري أو رجال القانون الدولى العام

---

(٤٥) ثم يقول : « والحق الثانى هو ألا يحاول « التقنين الصالح » الاحاطة بكل شيء فان  
هذه المحاولة عليه... الخ » راجع بحثه : « على أى أساس يكون تنقيح القانون المدنى » ( المراجع  
السابق ) ص ١١٢ ، ١١٤ .

(٤٦) راجع الهامش رقم ٤٦ والتبلة التى يشير اليها .  
(٤٧) وما يؤيد وجهة نظرنا بهذا الصدد أن نعرف أن المصلحة « نسبية » وفى ذلك يقول  
العالم الجليل الأستاذ الشيخ أبو زهرة : « قد يكون الشيء من الاشياء مصلحة فى وقت وليس  
بمصلحة فى غيره » ثم يقول : « وقد قرر هذه الحقيقة الشاطبى فى كتابه : « الموافقات »  
فقال :

« ان الملائع والخسار منها أن تكون اشائية لا حقيقية ، ومعنى كونها اضافية أنها منافع أو  
مضار فى حال دون حال ، وبالنسبة لمفرد دون شخص أو وقت دون وقت » - راجع فى ذلك  
بحث « نظرة الى العقوبة فى الاسلام » منشور فى الجزء الرابع من « التوجيه التشريعى فى  
الاسلام » ( من مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية ) ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م ، ص ٤٤ .

بحق « الفيتو » ) على الحل أو مشروع القرار أو القانون الذي سبق اتخاذه بواسطة أهل الخبرة والاختصاص (٤٨) .

### المسألة الثانية : مراعاة مبدأ التخصص في تدريس الشريعة الإسلامية:

ان النهوض بالفقه الاسلامي - شأنه شأن النهوض بعلم القانون أو بأى علم أو فن أو عمل من مختلف العلوم أو الفنون أو الأعمال - لا يمكن أن يتحقق في هذا العصر الا باحترام مبدأ التخصص : التخصص في « فرع » من فروع أحد العلوم أو الفنون أو الأعمال . وهذا المبدأ هو الذي يقوم على أساسه نظام التعليم الجامعي في هذا العصر الذي يوصف بأنه عصر الذرة ، ويجب كذلك أن يوصف بأنه عصر التخصص ، فقد تقدمت وتمقلت واتسعت دائرة مختلف العلوم في هذا العصر وتعددت فروع كل علم بحيث أصبح الفرد لا يصح أن يعد عالما أو أخصائيا أو رجلا فنيا technicien بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة الا في فرع من فروع أحد العلوم أو أحد مختلف أنواع المعرفة أو الأعمال .

فأستاذ القانون أو الطب أو الهندسة مثلا انما هو أستاذ في « فرع » من الفروع التي يشملها قسم من الأقسام التي تضمها دراسة القانون أو الطب أو الهندسة ، فالأستاذ الجامعي الجدير بهذا الوصف لا يمكن الا أن يكون أستاذا أخصائيا في فرع من الفروع أعد له اعدادا خاصا ، وله فيه بحوث تمتاز بالابتكار ( على حد تعبير اللوائح الجامعية ) وتوفر على تدريسه عدة ستين قبل أن يعين أستاذا لذلك الفرع .

ولقد سبق لنا أن كتبنا في تفصيل في هذا الموضوع ونادينا بضرورة مراعاة هذا المبدأ بصدد تدريس الشريعة الإسلامية ومعالجة موضوعاتها ، من

---

(٤٨) راجع للأستاذ الشيخ عبد الرحمن تاج ( في كتابه « السياسة الشرعية » ص ١١ ، ١٢ ) قوله : « من أجل أن توصف السياسة بأنها شرعية لا يشترط أن ينطق بها الشرع ، بل يكفي أن تكون متمشية مع روح الشريعة ومبادئها على ألا تكون مغاللة مخالفة حقيقية لنص من النصوص التفصيلية التي أريد بها تشريع علم » .

أجل النهوض بها ، ولقد كان من بشائر الخير أن وجدنا أحد أساتذة الشريعة الأجلاء قد استجاب لندائنا فرأى الأخذ برأينا (٤٩) .

ولا نريد هنا أن نكرر ما كتبناه هناك (٥٠) . وحسبنا هنا أن نلخص أهم ما قدمت من اقتراحات بعد أن أوسعها بعضا من الإيضاحات .

**أولا :** يجب التفرقة بين ما يعد من فروع الفقه ذا صبغة دينية ( كالأحوال الشخصية ) وهذه يجب أن تترك لعلماء الشريعة ، وبين ما لا يعد ذا صبغة دينية ( مثل مادة المدخل لدراسة الفقه الاسلامي والنظريات العامة في المعاملات وتاريخ التشريع الاسلامي ) (٥١) ونرى الأوفق بصدد هذه المواد أن يتعاون مع أساتذة الشريعة أساتذة القانون لدراستها - كل في مادة تخصصه - على حد تعبير الأستاذ الكبير الدكتور السنهوري - « طبقة للأساليب العلمية الحديثة » (٥٢) .

مع ملاحظة أن يكون أستاذ الشريعة القائم بتدريس مادة « تاريخ التشريع الاسلامي ، استاذا متخصصا ، كما هو الشأن في تدريس مادة تاريخ القانون » .

**ثانيا :** أما فيما يتعلق بفروع القانون الأخرى التي لا يعنى عادة بدراستها ولا بتدريسها علماء الشريعة ، وبخاصة فروع القانون العام ( وأهمها القانون الدستوري والقانون الإداري والقانون الدولي العام ) التي يطلق عليها أحيانا

---

(٤٩) اننا نمنى هنا الاستاذ الدكتور زكريا البري ( استاذ ورئيس قسم الشريعة بكلية الحقوق بجامعة القاهرة ) وذلك فيما نشره ( صحيفة الاخبار عدد ٢٦ مايو ١٩٧٢ ) عن اقتراحه بتطوير مناهج كلية الشريعة بجامعة الأزهر ، على أنه اذا كان قد أخذ بالفكرة التي أبدتها ، فهو لم يقدمها بالصورة التي رسمناها ، وأجدي لا ألقى منه في صورة اقتراحه بأن تقسم مواد الدراسة الشرعية على فروع القانون المعروفة ، ذلك ما سنعرض له بعد قليل بشر القليل من التفصيل .

(٥٠) لزيادة التفصيل راجع كتابنا « أزمة الفكر السياسي الاسلامي » المبحث الثالث من الباب الثاني ، وعنوانه « مشكلة الاختصاص » .

(٥١) نلاحظ اننا انما نصحه بهذه الاقتراحات الى كليات الحقوق .

(٥٢) راجع بحث الاستاذ الدكتور السنهوري : « على أي أساس يكون تفنيح القانون المدني

المصري » ( المراجع السابق ) ص ١٢٠ - وقد سبقت لنا الإشارة الى ذلك .



العلوم السياسية ، وكذلك العلوم الاقتصادية ، فهذه كلها تخرج عن نطاق اختصاص علماء الشريعة باعتبارهم من علماء القانون الخاص ( لا القانون العام ) فيما يتعلق بأحكام الشريعة ، فالمواد التي درجوا على دراستها وتدريسها - سواء في الأزهر أو في كليات الحقوق - هي من فروع ما اصطلح رجال القانون على تسميته بالقانون الخاص ( الذي يعد القانون المدني أهم فروع ) .

وليس من الجائز في هذا العصر أن يجمع أستاذ في الجامعة بين تدريس أحد فروع القانون العام وأحد فروع القانون الخاص ، ان مثل هذا الجمع هو أقسى أنواع الضرب الذي ينزل في هذا العصر على وجه التعليم الجامعي ، وبالتالي ينال من كرامته ونهضته .

ونرى بصدد هذه المواد أن على أساتذة القانون أو الاقتصاد المختصين - كل في فرع تخصصه - أن يدرس مادته مع المقارنة بأحكام الشريعة الإسلامية ، وعلى كليات الحقوق ( ومن باب أولى كلية الشريعة والقانون بالجامعة الأزهرية أو بجامعة أم درمان الإسلامية ) أن تشجع الدراسة والتدريس في هذا الاتجاه ، ويوجه خاص في أقسام الدراسات العليا .

**ثالثاً : العمل على تشجيع طلبية الدراسات العليا** بأن تكون موضوعات رسائلهم ( للدكتوراه ) دراسة مقارنة مع الشريعة الإسلامية ، وهذا الاتجاه سيكون في الواقع نتيجة طبيعية بل وحيثية لانتهاج أستاذ المادة - في الدراسات العليا - ذلك النهج الذي أشرنا إليه (٥٣) .



---

(٥٣) وهذا هو ما حدث فعلاً بكلية الحقوق بالإسكندرية - لأول مرة في تاريخها - وكان ذلك بالنسبة لمادة القانون الدستوري التي أقوم بتدريسها في الدراسات العليا ، المثلث اختار ستة من الطلبة مواضيع رسائلهم من موضوعات الشريعة المتصلة بالقانون الدستوري ( مع المقارنة بالأنظمة الدستورية الحديثة ) وقاموا ببحثهم تحت إشرافي ، وقد انتهى منهم ثلاثة من تقديم رسائلهم وحصلوا على الدكتوراه .

ومما تقدم يرى أننا لا نوافق على ما يراه البعض من تقسيم مواد  
الدراسة الشرعية على فروع القانون المعروفة (٥٤) .

### ثالثاً : القدوة الحسنة

مما يؤثر عن الامام ابن تيمية قوله : « أولو الأمر صنفان : الأمر

(٥٤) ذلك هو الرأي الذي سجلت لنا الإشارة إليه ، والذي يراه الاستاذ الدكتور ذكرى  
البري ونشره ( صحيفة الاخبار عدد ٢٦ مايو ١٩٧٢ م ) حيث قال ما نصه :  
« أتى أحدنا الى دراسة اقتراح بتطوير مناهج كلية الشريعة بجامعة الأزهر لتغيير خطة  
الدراسة من أساسها بحيث تقسم موادها الفقهية الى فروع القانون المتعددة ، لتكون هناك مادة  
القانون المدني الاسلامي ، ومادة القانون الجنائي الاسلامي والقانون الدستوري الاسلامي والقانون  
الاداري الاسلامي والقانون الدولي العام الاسلامي ... الخ » ثم يقول « كما يضاف اليها المواد  
الاسلامية المكملة وهي واسها مادة الاقتصاد الاسلامي ... الخ » .  
ونلاحظ على هذا الاقتراح ما يلي :

أولاً : ليس هذا اقتراحاً « بتطوير » المناهج على حد تعبير الاستاذ الجليل ، إنما هو في  
الواقع اقتراح بالقيام « بطفرة » ، بل بثورة في المناهج ، وهو لا يمكن أن يتكرر ذلك لأن اقتراحه  
« بتطوير » المناهج سيكون - على حد تعبيره - « من أساسها » ، والتطوير لا يكون من « الأساس »  
وفي ذلك فإن الزميل صاحب الاقتراح يختلف معاً اختلافًا جدياً من حيث روح الاقتراحات أو  
التعديلات أو الإصلاحات التي نرى الأخذ بها في أي شأن من الشئون ، وهي روح الاعتدال والأخذ  
بسنة التدرج .

وليس ثمة - فيما نعتقد - جدوى من تقديم اقتراحات غير قابلة للتطبيق وذلك لأن اجراء مثل  
هذا التقسيم لمناهج الدراسة يتطلب التمهيد له أولاً بمرحلة سابقة وهي مرحلة اعداد أعضاء  
هيئة التدريس الذين تتوافر فيهم المؤهلات التي يتطلبها القيام بمهمة تدريس هذه المواد المختلفة ،  
لأستاذ القانون الجنائي الاسلامي أو القانون التجاري الاسلامي مثلاً يجب أن يكون أولاً أستاذاً  
لللقانون الجنائي أو للقانون التجاري كما هو الشأن في التعليم الجامعي في العصر الحديث ،  
والذي اعلمه - والله اعلم - أنه لا يوجد في مصر سوى عدد قليل بل ضئيل لا يتجاوز عدد أصابع  
وربما نصف عدد أصابع - اليد الواحدة من اساتذة القانون الذين عنوا بدراسة الاحكام  
الشرعية المتصلة بمادة تخصصهم عناية تؤولهم لتدريسها على النحو الذي يقترحه الزميل .

ثانياً : كان الأجدر بالزميل قبل أن ينادي بتطبيق مبدأ التخصص على هذا النحو في  
الامر أن يبدأ بتطبيقه أولاً بقسم الشريعة الذي يتولى رئاسته بكلية الحقوق ليحصل لمادة  
« تاريخ التشريع الاسلامي » أحد أعضاء هيئة التدريس بالقسم يتخصص في القيام بتدريسها ،  
كما هو الشأن في تدريس تاريخ القانون .

ثالثاً : لا يوجد ولا يمكن أن يوجد بين العلوم ما يصح تسميته « بالقانون الدولي العام  
الاسلامي » ، فلا يوجد ما يصح تسميته بالقانون الدولي العام المصري والقانون الدولي العام  
السوري والقانون الدولي الانجليزي ، « فالقانون الدولي العام » لا يصح تسميته الى دين أو  
مذهب معين أو الى دولة معينة ، لسبب بسيط وهو أنه أولاً « دولي » وثانياً لأنه « هم » .

حقا هناك بعض الأحكام المتعلقة بالملاقات الخارجية نص عليها في المسابير أو الشرائع المختلفة .  
ومنها الشريعة الإسلامية ، ولكن هذا لا يعني أن هناك قوانين دول عام مختلفة .

رابطه : وكذلك لا يوجد ولا يمكن أن يوجد ما يصح تسميته بـ « الاقتصاد الإسلامي » ،  
لسبب بسيط هو أن علم الاقتصاد علم حديث لم تعرف نشأته إلا في أواخر القرن الثامن عشر .  
بعد اكتشاف البخار وقيام الثورة الصناعية في إنجلترا ثم غرب أوروبا في النصف الثاني من  
القرن الثامن عشر ، تلك الثورة التي تم بها الانتقال من الصناعة اليدوية إلى الصناعة الآلية ( *machinisme* )  
في التي تدار بالآلات بالقوة المحركة ( وهي البخار ) . وقد ترتب على ذلك تغيرات  
مستمرة وأزمات دورية أصبحت تسود المجتمع وتطلب من الأفراد ومن الدولة تدابير وتدخلات  
للمستقل في الميدان الاقتصادي وكذلك إجراء مقارنة بين الكسب والخسارة التي تنجم من  
النفقات ومن التضحية بمشروع في سبيل القيام بمشروع آخر ( وذلك كله هو ما يطلق عليه هذه  
الانتقالات « الحساب الاقتصادي » ) . لهذا ظهرت الحاجة إلى قيام علم الاقتصاد ، علم له نظريات  
والقوانين معينة ( كقانون جريشام ومؤداه : « أن العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة من السوق ) .  
وذلك بخلاف الحال - كما يقول الأستاذ الدكتور حازم البيلوي - في المجتمعات القديمة السابقة  
حيث كان يتبعها نوع من الثبات والاستقرار النسبي بحيث أن المادة والروتي كانا ينظمان  
كل شئون الإنتاج والتوزيع ، الزراعة والرعي والصيد تكاد تخضع لناموس الطبيعة من حيث  
كفائتها خلال أجيال متعاقبة ، وفي مثل هذه الظروف لا تقوم أية حاجة إلى الحساب الاقتصادي  
كل شئون الإنتاج والتوزيع ، الزراعة والرعي والصيد تكاد تخضع لناموس الطبيعة من حيث  
الدورة الزمنية وموسم الصيد بحيث تكاد تكون مجموعة من العادات الثابتة الموروثة للقيام  
بهذه - والتقاليد - ، وتؤكد هذه العادات وتنتقل من جيل إلى آخر دون تغيير يذكر ، فلا حاجة هناك  
إلى التفكير المنتهز لمواجهة أحداث جديدة ، وإنما لكل حدث طريقة مواجهته وهي طريقة أثبتت  
كفائتها خلال أجيال متعاقبة ، وفي مثل هذه الظروف لا تقوم أية حاجة إلى الحساب الاقتصادي  
والتخطيط والتنبؤ ، فالعادات والتقاليد كفيلا بذلك ، وليس الحال كذلك في المجتمع الصناعي »

ويرى البعض أن ويليام بيتي *Petty* هو مؤسس علم الاقتصاد ، وفي فرنسا يقولون  
أن فرانسوا كيني *Quesnay* . أب للرواد لمدرسة الطبيعيين ( أو الفسيوقراطيين ) هو الذي  
جعل ( في أواخر القرن الثامن عشر ) من الاقتصاد علما ، فالبيدي والقوانين والنظريات الاقتصادية  
المعروفة غريبة .

وكما يقول أحد أساتذة الاقتصاد البازين في مصر ( وهو الأستاذ الدكتور محمد لبيب  
شفيق الوزير السابق ) في بحثه : « تاريخ الفكر الاقتصادي » ( ص ٥٢ ) بصدد الكلام عن الفكر  
الاقتصادي الإسلامي : « وأول ما نلاحظه عليه أنه لا يقوم - كما كانت الحال تماما في العالم  
المسيحي في نفس الفترة - على تحليل علمي يجعل من البحث الاقتصادي علما مستقلا ، فالمفكرون  
الإسلاميون لم يصلوا إلى فصل الدراسات الاقتصادية عن غيرها من أنواع الدراسات ، بل كانت  
خاضعة لديهم للاعتبارات الدينية ، وممزوجة بالدراسات الأخرى ، كالقائه والفلسفة والتاريخ ،  
وفي هذه الحدود تجد في العالم الإسلامي أفكارا اقتصادية بالمعنى الذي حددناه في بداية بحثنا .  
الكتاب فلم يكن ما فسر العالم الإسلامي في هذا الميدان أقل ولا أشغال ما قيمته الحضارات التي

« يقصد الحكام » والعلماء ، وهم الذين اذا صلحوا صلح الناس » (٥٥) .

وهذا صحيح أيضا بالنسبة لقادة الفكر وغيرهم من المصلحين .

ومما ذكره العالم الاجتماعى الفرنسى - بصدد الكلام عن وسائل التأثير على الجماهير أن فى مقدمة هذه الوسائل « القدوة الحسنة » (٥٦) . فمن أجل أنه يكون للعلماء الأجلة ما نرجو لأقوالهم وأعمالهم من عمق الأثر فى النفوس ومن اتساع الخطوات فى طريق الإصلاح يجب أن يرى الناس فيهم أولا هذه القدوة الحسنة . ولقد عرف تاريخ الإسلام من هؤلاء العلماء الذين تتمثل فيهم هذه « القدوة الحسنة » طائفة يمتاز بها الإسلام .

إن من الأخطاء الدائنة فى هذا العصر - حتى بين الخاصة من طائفة المثقفين - أنهم يوجهون الى الآراء والمبادئ والمذاهب والأنظمة والإصلاحات من اهتمامهم أضمافا ما يوجهون الى الأشخاص : أصحاب تلك الآراء والمبادئ والمذاهب ، وأشخاص القائلين على تطبيق تلك الأنظمة وعمل تنفيذ تلك الإصلاحات .

وفوتهم أن الخير أو المجد إنما تدركه الشعوب بوسيلتين : ( ١ ) بمبادئ وأنظمة وإصلاحات طيبة ، ( ٢ ) وبأشخاص طيبين ، أى أمناء أكفاء مخلصين ،

---

يمكن أن يقدّر منها ، وهى حضارة اليونان والرومان وحضارة العالم المسيحى الذى عاصره فى القرون الوسطى .

راجع أيضا فيما تقدم كتاب الأستاذ الدكتور جازم الببلاوى : « المجتمع التكنولوجى الحديث » ( طبعة ١٩٧٢ ) ص ١٥ - ٢٤ . وكتاب « الاقتصاد السياسى » للأستاذ الدكتور محمد فويدار والدكتور مصطفى رشدى شبيحة ( طبعة ١٩٧٣ م ) ص ١٥٢ - ١٦٧ .

( ٥٥ ) « السياسة فى اصلاح الراعى والرعية » لابن تيمية ( الطبعة الرابعة ١٩٦٩ م ) ص ١٥٩ ( الناشر دار الكتاب العربى )

( ٥٦ ) راجع كتابه : « البسيكولوجية السياسية » Psychologie Politique ( طبعة بلژيس ١٩٢٩ م ) ص ١٢١ .

ونفوتهم أنه يجب أن توضع هاتان الوسيلتان على قدم المساواة في كفتي  
الميزان ، بل أن التاريخ ليعلمنا أننا يجب علينا أن نجعل للكفة الثانية  
الرجحان .

ويجدر بنا في مقام الحتام أن نقرر ونكرر - ما سبق لنا أن ذكرنا في  
أكثر من موضع وأيدناه بأكثر من مرجع - أن ما أبدناه أو أبداه غيرنا من آراء  
أو اقتراحات يجب أن نجرى - على سنة التدرج - في تطبيقها ، وأن نسير  
- بخطوات معتدلة - في طريقها ، والا قصرنا بنا الخطى التي خطوناها دون  
الغاية التي ابتغيناها .

تلك هي سنة التاريخ ، ولن تجد لسنة الله ولا لسنة التاريخ تبديلا .



## فهرس الكتاب

الموضوع	الصفحة
تقديم فضيلة الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم معمود شيخ الأزهر	٥
الامداد	١١
تقديم الكتاب للمؤلف	١٣
مقدمة :	١٥
(١) حول الخلاف بين أن يكون النص في الدستور : « مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع » ، أو أنها « مصدر رئيسي للتشريع » - (٢) أى أنواع المصادر ؟ - (٣) أى أنواع التشريع ؟ - (٤) التقسيم والمنهج .	
المبحث الأول	
الزأى القائل بقدم صلاحية الشريعة الإسلامية كمصدر أساسى للدستور	٢٦
١ - اتهام الشريعة بالجهود :	٢٦
أسباب اتهام المستشرقين للشريعة بالجهود .	
٢ - الإسلام دين فصيح :	٢٨
أدلة الزأى القائل بأن الإسلام دين فصيح ( كما قدمها الأستاذ عبد الرزاق ) ، أدلة أخرى لبغض الفتاة والباحثين .	
٣ - نظام الخلافة وهو نظام إسلامى لا يتفق مع سنة التطور ولا مع روح العصر	٣٣
أركان نظام الخلافة فتناً يزعمها علماء المسلمين ( من الشيعة ، وأهل السنة )	
٤ - الاعتراضات الموجبة على عقوبات جرائم الخوذة - وبخاصة حد السرقة وحد الحر	٤٥
( أ ) حد السرقة ، ( ب ) حد الحر	

الصفحة.

## الموضوع

- ٤٨ - عدم المساواة بين المسلمين وغير المسلمين ( من أهل الذمة )  
مظاهر عدم المساواة ( فيما يتعلق بأعضاء الهيئات النيابية  
التشريعية ، والسلطة التنفيذية ، والقضاء )

## المبحث الثاني

وجهات نظر انصار الرأى القائل بصلاحيه الشريعة  
كمصدر أساسى للمستور.

- ٥١ ١ - الرد على اتهام الشريعة الاسلامية بالجمود :  
كلمة عامة - ( ١ ) تشاة نزعة الجمود ( أو التقليد ) -  
( ب ) الأسباب التى أدت الى توطيد نزعة الجمود - خلاصة
- ٥٦ ٢ - الرد على الرأى القائل بأن الاسلام دين فحسب :  
( ١ ) الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة - ( ب ) دين ودولة -  
( ج ) نقض أدلة الأستاذ على عبد الرازق .
- ٦٨ ٣ - الرد على الرأى القائل بأن اعتبار الخلافة أصل من أصول الحكم  
فى الاسلام مما يتنافى مع ستة التطور ويوح هذا العصر :  
الرأى القائل بأن الخلافة من المصالح العامة المفوضة الى نظر  
الامة ، وأدلة هذا الرأى - الرد على أدلة الشيعة
- ٧٣ ٤ - الرد على الرأى القائل بأن عقوبات جرائم « الخلود » ( وبخاصة  
حد السرقة وحد الحمر ) مما لا يتفق مع روح هذا العصر ومما  
يتعلق تطبيقها فيه :  
أولا : حد السرقة - شروط تطبيق حد السرقة .  
ثانيا : حد الحمر - عقوبة الحمر ليست حدا وإنما هى عقوبة  
تعزيرية .
- ٨١ ٥ - الرد على اتهام الشريعة ( أو الاسلام ) بعدم المساواة بين  
المسلمين وغير المسلمين ( من أهل الذمة )  
الاسلام يسوى بينهما فى كثير من الشئون ( حرية الرأى ،  
والحرية الشخصية ، وحرية العقيدة الدينية وإقامة الشعائر  
الدينية ، واحترام حق الملكية ، وتأمين أهل الذمة ضد العوز



## الصفحة

## الموضوع

والحاجة ) - الحرص على حسن معاملة أهل الذمة ، المساواة أمام القانون ، مدى المساواة أمام القضاء ، مدى المساواة في تولي الوظائف السامية ، وظائف الوزراء : وزارة التفويض ووزارة التنفيذ ، لا مساواة تامة بين المسلمين وغير المسلمين ، ونفسير ذلك .

## المبحث الثالث

### الرايان في كفتي الميزان

#### المطلب الأول :

٩٧ ١ - بحث في مدى مزاولة مصادر الشريعة الإسلامية وبخاصة في الشئون الدستورية :

١ - القرآن - قلة عدد آيات الأحكام - ضالة عدد آيات الأحكام الدستورية - تحليل الكثير من الأحكام الشرعية في القرآن .

٢ - السنة - ما يعد من السنة « تشريعا عاما » وما يعد « تشريعا وقتيا أو زمنيا » - السنة التشريعية في الشئون الدستورية - هل يتضمن القرآن آيات تصد تشريعا وقتيا أو زمنيا ؟ - اعتبار التشريع من السنة ( أو من القرآن ) زمنيا لا يعد بطلا أو إلغاء له - اغفال غالبية علماء الشريعة في هذا العصر العناية بالفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد منها تشريعا زمنيا - دفع اعتراض يستند الى قاعدة : « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » - اغفال بعض العلماء بالفرقة بين « العام » و « الخاص » في القرآن - دلالة اللفظ العام على العموم ظنية .

٣ - الاجماع - بحث في هل يعد الاجماع ( المنعقد في العصور السالفة ) - في ميدان الأحكام الدستورية - تشريعا عاما أم تشريعا زمنيا ؟ .

خاتمة : استحالة قيام الاجماع منذ فتنة عثمان .

المطلب الثاني :

٢ - منهج التفسير ( والاجتهاد ) القويم : - - ١١٩

( أ ) لماذا يجب أن يكون منهج التفسير ( والاجتهاد ) متسما بالمرونة ؟ - مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث وأثر اختلاف ظروف البيئة فيما كان بينهما من اختلاف في المنهج - أثر تغير ظروف البيئة على ما أدخل من تغيير على مذهب الإمام الشيباني - أثر بعض الظروف في منهج عمر بن الخطاب - أثر بعض الظروف على موقف الإمام ابن القيم من أهل الذمة - خاتمة : اختلاف نظر المسلمين إلى الإسلام باختلاف العصور .

( ب ) كيف يكون منهج التفسير ( والاجتهاد ) منهجيا قويا ؟

١ - أهم خصائص منهج التفسير والاجتهاد في عهد الخلفاء الراشدين ( وكبار الصحابة ) ، ٢ - أهم خصائص المنهج لدى الإمام معبد وعبدته ومدرسته .

المطلب الثالث :

٣ - مبدأ المصلحة ( ونهى الخرج ، والضرورة ) ١٢٩

أدلة حجية المصلحة بمراتبها الثلاث ( الضرورية ، والحاجية ، والتجسينية ) في القرآن والسنة - المبادئ الواجب مراعاتها لدى الأخذ بمبدأ الضرورة - الشروط الواجب مراعاتها لدى الأخذ « بالمصلحة » بمعناها العام ( أي بمراتبها الثلاثة ) - متى يجوز مخالفة النص استنادا إلى المصلحة بمراتبها الثلاث ؟ - الحكم الشرعي في ميدان المعاملات وهل يدور مع حكمته أو مع علته وجودا وعدما ؟ - التعليل بالحكمة ( أو المصلحة ) - في القرآن والسنة ، ولدى الصحابة والأئمة - علماء الأصول وطريقتهم في التعليل « بالعلّة » ، وسبب جهله الطريقة - وسائل تحقيق المصلحة ومسايرة الشريعة لمصالح الناس ( الاستحسان ، والعرف ، وسد الذرائع ) .

الصفحة

الموضوع

المطلب الرابع :

١٦٨ مراعاة روح الاعتدال والأخذ بسنة التدرج في التشريع

الإسلام وروح الاعتدال - نزعة التحصب ليست من الإسلام -  
الأنظمة الدستورية الأجنبية وروح الاعتدال - سنة التدرج في  
التشريع وحكمتها - أمثلة من أحكام القرآن ( وفي التاريخ  
السياسي الإسلامي ) على مراعاة التدرج - سنة التدرج في  
الأنظمة والمذاهب السياسية في تاريخ الدول الأجنبية .

### المبحث الرابع

الأسباب التي تدعونا الى اتخاذ الشريعة الإسلامية

مصدرها أساسيا للدستور ( وجهة نظرنا )

المطلب الأول :

٢٤٦ سمو مبادئ الشريعة الإسلامية

مقدمة ( أصالة الشريعة واستقلالها ) ١ - اتهام بعض علماء  
المستشرقين الشريعة ( أو الفقه الإسلامي ) بعدم الأصالة ،  
والرد على أدلتهم - ٢ - أهم مظاهر سمو الشريعة وهلاله -  
إشادة المؤتمرات الدولية للقانون المقارن وكبار فقهاء الغرب  
بمبادئ الشريعة .

المطلب الثاني :

٣٦٨ سمو الحضارة العربية الإسلامية وفضلها على الحضارة الغربية

٣ - مقدمة : انكار بعض رجال العلم أو الفكر في مصر لسمو  
الحضارة الإسلامية وإصالتها وفضلها على الحضارة الغربية ،  
والرد عليهم ، ٢ - أصالة الحضارة الإسلامية ، ٣ - المثل العليا  
التي قدمها الحكم الإسلامي ( فيا شهد به المؤرخون والعلماء  
الغربيون وغيرهم ) ، ٤ - أصالة الحضارة الإسلامية وسموها

الصفحة

الموضوع

وفضلها على الحضارة الغربية في الميدان العلمي - فيما شهد به العلماء الغربيون وغيرهم ، خاتمة : ما شهد به العلماء والمؤرخون والمفكرون الغربيون للحضارة الاسلامية ، وما شهدوا به وتشهد به بعض الفواهر والأحداث الحالية على الحضارة الغربية ( الحضارة الغربية تجتاز مرحلة الانهيار ) .

المطلب الثالث :

٢٩١

سند الفراغ التشريعي والثقافي

١ - الفراغ التشريعي وأسبابه ، ٢ - الفراغ الثقافي وأسبابه ، ٣ - ملء الفراغ الثقافي والتشريعي

٢٩٨

خاتمة : ملحوظات ختامية

أولاً : النهوض بالفقه الاسلامي : (١) حاجة الفقه الاسلامي الى تجديد ، (٢) كيف يتحقق النهوض بالفقه الاسلامي .  
ثانياً : مهمة كل من علماء الفقه الاسلامي وعلماء القانون بشأن النهوض بالفقه الاسلامي .

ثالثاً : القدوة الحسنة .

## للمؤلف

### أولا - مؤلفات وبحوث

- ١ - الديمقراطية وتمثيل المصالح ( أو المهن والحرف ) في فرنسا - بحث في القانون العام والفلسفة السياسية ( بالفرنسية - طبع بباريس سنة ١٩٣١ )  
La Démocratie et la représentation des intérêts en France (thèse) éd. Paris, 1931.  
وله كلمة تقديم بقلم الأستاذ بارتلمى Barthélimy عضو المجمع العلمى الفرنسى والأستاذ بكلية الحقوق بباريس ووزير العدل سابقا (نقد)
- ٢ - أزمة القانون الإدارى ( بحث نشر بمجلة القضاء ببغداد ) عـبد . كانون الأول ( ديسمبر ) ١٩٣٦ ، ومطبوع على حدة - الطبعة الثانية بالاسكندرية ١٩٥٥.
- ٣ - القانون الإدارى للعراق - الجزء الأول - طبع ببغداد سنة ١٩٣٧ (نقد).
- ٤ - القانون الإدارى المصرى - الجزء الأول - طبع بالقاهرة سنة ١٩٣٨ (نقد)
- ٥ - سلطة الوزير فى إيقاف الموظفين للاحالة على التحقيق الإدارى ( بحث منشور بمجلة المحاماه بالقاهرة - عدد يونيه ١٩٣٩ ) ومطبوع على حدة
- ٦ - مهمة السلطة التنفيذية ( محاضرات ألقىت سنة ١٩٣٩ بكلية البوليس بالقاهرة - على طلبة قسم حملة ليسانس الحقوق ) (نقد)
- ٧ - مشكلة اصلاح نظام الانتخاب فى مصر - بحث منشور بمجلة الحقوق ( التى يصدرها أساتذة كلية الحقوق بجامعة الاسكندرية ) عدد يناير - مارس سنة ١٩٤٨ - ومطبوع على حدة ( فى ١٢٠ صفحة ) (نقد)

- ٨ - أصل نشأة الدولة ( بحث في الفلسفة السياسية وتاريخ القانون العام ) نشر بمجلة القانون والاقتصاد ( التي يصدرها أساتذة كلية الحقوق بجامعة القاهرة ) عدد سبتمبر - ديسمبر ١٩٤٨ ، ونشر بمجلة « الحقوق » ( جامعة الاسكندرية ) بالعددان الأول والثاني لسنة ١٩٦٣/١٩٦٤
- ٩ - المفصل في القانون الدستوري - الجزء الأول - طبع بالاسكندرية سنة ١٩٥٢ (نفد)
- ١٠ - الوسيط في القانون الدستوري - طبع بالاسكندرية سنة ١٩٥٩ (نفد)
- ١١ - الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة ( الناشر دار المعارف ) سنة ١٩٥٨ (نفد)
- ١٢ - الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ( الناشر دار المعارف بصر ) سنة ١٩٥٩ (نفد)
- ١٣ - مبدأ المشروع ومشكلة المبادئ العليا غير المدونة في الدستور - بحث منشور بالعددان الثالث والرابع من السنة الثامنة ( بمجلة الحقوق ) سنة ١٩٥٩
- ١٤ - القانون الدستوري والأنظمة السياسية - الجزء الأول ( حصلت الطبعة الأولى على جائزة الدولة للقانون العام سنة ١٩٦٢ ) - الطبعة الخامسة ( منقحة ) سنة ١٩٧٤ ( الناشر منظمة المعارف بالاسكندرية )
- ١٥ - مصادر الأحكام الدستورية في الشريعة الإسلامية - في العصر الحديث - بحث نشر بالعددان الأول والثاني من السنة الحادية عشر بمجلة « الحقوق » سنة ١٩٦٣ .
- ١٦ - نظام الحكم في اسرائيل - محاضرات أقيمت على طلبه معهد الدراسات العربية العالية ( التابع لجامعة الدول العربية ) بالقاهرة ( من مطبوعات المعهد عام ١٩٦٤ ) (نفد)
- ١٧ - أزمة الأنظمة الديمقراطية ( الغربية ) الطبعة الثانية سنة ١٩٦٤ ( توزيع منشأة المعارف بالاسكندرية ) .

- ١٨ - مشكلة وضع دستور لاسرائيل ( بحث منشور بمجلة « الحقوق »  
العدد الثالث والرابع لعام ١٩٦١/١٩٦٢ )
- ١٩ - الاسلام ومشكلة السيادة فى الدولة ( بحث نشر بمجلة « الحقوق » )  
العدد الأول والثاني لعام ١٩٦٤/١٩٦٥
- ٢٠ - الاسلام وهل هو دين ودولة - بحث نشر بمجلة القانون والاقتصاد -  
( جامعة القاهرة ) بالعدد الرابع سنة ١٩٦٤ والعدد الأول ١٩٦٥
- ٢١ - مبادئ نظام الحكم فى الاسلام - مع المقارنة بالمبادئ الدستورية  
الحديثة ( فى ٩٦٥ صفحة ) • الطبعة الأولى عام ١٩٦٦ - الطبعة  
الثانية موجزة منقحة عام ١٩٧٤ ( الناشر منشأة المعارف  
بالاسكندرية )
- ٢٢ - تطور نظام الحكم فى السودان منذ أقدم العصور • الجزء الأول •  
الطبعة الأولى عام ١٩٦٩ ( من مطبوعات جامعة أم درمان الاسلامية )
- ٢٣ - على هامش الدستور المصرى الجديد ( مذكرات قدمت إلى لجنة  
الدستور ) الطبعة الثانية ١٩٧٤ - الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية
- ٢٤ - أزمة الفكر السياسى الاسلامى فى العصر الحديث - تقديم الامام الاكبر.  
الدكتور عبد الحليم محمود • الطبعة الأولى ١٩٧٠ - الطبعة الثانية  
١٩٧٥ ( الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية )
- ٢٥ - الحريات العامة - نظرات فى تطورها وضوابطها ومستقبلها - مبدل.  
بملحق عن « ورقة أغسطس » - تعليقات. على الحوار : حول المقاضلة  
بين النظام الحزبى والاحتراف الاشتراكى - الطبعة الأولى ١٩٧٥ -  
( الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية )
- لائحة مؤلفات د. محمد عبد الحليم عبد الحليم ( منشورة )**
- ١ - محاضرات عن مبادئ اصلاح تنظيم الانتخاب. فى مصر • المبتدئ فى  
يونيه ١٩٥٢ بناء على دعوة من « جمعية هيئة التدريس بجامعة  
الاسكندرية » طبعت عام ١٩٥٣
- ٢ - الأنظمة الجمهورية فى مختلف صورها - المبتدئ فى الجليل: القبطانى -

الذى أقامته ادارة جامعة الاسكندرية احتفالا بقيام جمهورية مصر ،  
فى يونيه عام ١٩٥٣ - منشورة بمجلة « الحقوق » بالمعدين الثالث  
والرابع من السنة الخامسة ( سنة ١٩٥٣ )

٣ - مهمة رئيس الدولة فى الأنظمة البرلمانية - ألفت بجامعة بيروت  
العربية - ( من مطبوعات الجامعة المذكورة عام ١٩٦٣ )

٤ - أضواء على النظامين البرلماني والرئاسي - ألفت بدار الثقافة بالخرطوم  
( من مطبوعات جامعة أم درمان الإسلامية عام ١٩٦٧ )

٥ - مبدأ الشورى فى الاسلام - ألفت بجامعة أم درمان الإسلامية فى  
فبراير ١٩٦٩ ( الطبعة الأولى من مطبوعات الجامعة المذكورة عام  
١٩٦٩ ) . الطبعة الثانية مزيلة بالمراجع والهوامش المفصلة ( الناشر  
« عالم الكتب » بالقاهرة ) ١٩٧٢

٦ - مشكلة تقليد الغرب - محاضرة عامة ألفت بأبو ظبي فى  
١٩٧٣/١٢/٢٠ - نشرتها وزارة شؤون الرئاسة ( إدارة الشئون  
الثقافية ) فى مجموعة محاضرات الموسم الثقافى لسنة ١٩٧٣/٧٤

### تحت الطبع ( ويظهر قريباً )

١ - مشكلة تقليد الغرب - بحث معد للنشر فى مجلة « الحقوق » ( التى  
يصدرها أساتذة كلية الحقوق بالاسكندرية ) عاد خاص ( يصدر  
صيف هذا العام ١٩٧٥ ) : دراسات مهداة لذكرى الأستاذ الكبير  
المرحوم الدكتور عبد الرزاق السنهورى

٢ - مهمة المشرع العربى فى ضوء النص الدستورى بأن « الشريعة  
الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع » : بحث قدم الى ندوة عمداء كليات  
الحقوق بجامعةات البلاد العربية ، التى عقدت ببغداد فيما بين ١٤  
و ٢١ آذار ( مارس ) ١٩٧٤ - معد للنشر بمجلة القانون والاقتصاد  
( التى يصدرها أساتذة كلية الحقوق بجامعة القاهرة )

### فى التحضير

٣ - نظرات فى مبادئ مختلف أنظمة الحكم ..



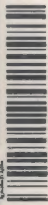








Bibliotheca Alexandrina



0597302